STUDIA
BIBLICA ET SEMITICA

THEODORO CHRISTIANO VRIEZEN

QUI MUNERE PROFESSORIS THEOLOGIAE

PER XXV ANNOS FUNCTUS EST,

AB AMICIS, COLLEGIS, DISCIPULIS

DEDICATA

MCMLXVI

H. VEENMAN & ZONEN N.V. WAGENINGEN

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY H. VEENMAN EN ZONEN N.V.



Beste Collega, Leermeester en Vriend,

Op 13 december zal het vijfentwintig jaar geleden zijn, dat U in Groningen Uw hoogleraarsambt aanvaardde. Het begin tijdens de nazi-terreur was niet veelbelovend voor de wetenschap, zeker niet voor die, waaraan U verknocht bent. Maar met enthousiasme bent U begonnen en toen de tirannie verdreven was en rustiger tijden gekomen waren met een ongekende opbloei, ook voor de oudtestamentische studiën, hebt U Uw werk kunnen voortzetten en uitbouwen met volhardende ijver en grote bezieling. Nu na een kwart eeuw bent U een van de erkende meesters op het terrein van het Oude Testament, die op velerlei wijze gul uitdeelt van wat U op Uw ontdekkingsreizen door de wereld van en rondom het Oude Testament gezien hebt.

U kennend kunnen we ons voorstellen, dat er bij U, wanneer U op de voorbijgegane vijfentwintig jaar terugziet, diepe verwondering en dankbaarheid is, een behoefte om een *Eben Haëzer* op te richten. Maar aangezien we dat tegenwoordig niet meer op de wijze van weleer doen, hebben velen van Uw vrienden dit boek samengebracht om U een teken van hun verbondenheid te geven.

En hoe zullen we op zo'n dag U aanspreken? Met de woorden, die boven deze Inleiding staan natuurlijk, want ze gelden voluit voor de relatie tussen U en ons. U bent steeds een voortreffelijk collega die voluit Uw aandeel genomen hebt en neemt in alle mogelijke activiteiten, waartoe universiteit en faculteit, waartoe de oudtestamentische wetenschap U riep. U bent steeds een leermeester, niet alleen voor Uw studenten, maar ook voor de medetheologen en vakgenoten, want Uw inzichten in gesprekken en geschriften geuit zijn steeds stimulerend. Maar boven dit alles staat het woord 'vriend', want door Uw warme hartelijkheid hebt U in binnen- en buitenland vele vrienden gemaakt, die zich blijvend met U verbonden weten.

Of had er eigenlijk iets anders boven dit woord, waarmee U deze bundel door vrienden wordt aangeboden, moeten staan? Iets als: *Aan Theodorus Christiaan de Trekker.* Ons goede vaderland hebt U doorkruist van Maassluis via Utrecht naar het Oosten in Tubbergen, naar het Zuiden in Sittard, terug naar het Westen in Den Haag, op naar het Noorden in Groningen om in Utrechts hart, Den Dolder, rust te vinden. En daardoorheen schoot weer het trektocht-

patroon van kleine reizen door Europa, van grote reizen naar de United States en Suid-Afrika en vooral naar het Nabije Oosten vele malen, al vroeg begonnen, toen het nog geen mode, maar een echte expeditie was, en volgehouden, niet afgeschrikt, maar juist geboeid door dat 'Nabije Oosten in de branding'. Het fascineerde U zo, dat, toen de lokroep uit Beyrouth kwam, er een einde aan de Stichtse rust kwam en de zwerftocht opnieuw begon in een tijd, waarin anderen aan hun emeritaat gaan denken. Maar ook het Oude Testament hebt U naar alle kanten doorkruist en er was geen aspect, dat U niet boeide. In Uw veelomvattend oeuvre worden de archeologie en de taal, de geschiedenis en de theologie, Aartsvaders, Richters, Koningen en Profeten betrokken. Het eigene en de samenhang der verschijnselen, het typische van Israël en zijn relatie tot de 'Umwelt' boden U telkens weer, juist nu de wetenschap van het O.T. zo verbreed en verdiept is, gelegenheid tot ontdekkingstochten.

In het Thomasevangelie is het Logion 42 overgeleverd: 'Jezus zegt: Wordt voorbijgangers', wat Joachim Jeremias en Quispel zien als vertaling van *'ôbēr*, een rondreizend leraar. Zo zien we U, die weet van het wonder geheim: 'We hebben hier geen blijvende stad, maar we zoeken de toekomende'. Uw namen hebben een diepe zin, wat niet altijd van voornamen gezegd kan worden: als Christen hebt U het Oude Testament ontvangen en bestudeerd, als voluit een onmisbaar onderdeel van de Bijbel als Woord van de levende God en Vader van Jezus Christus; U weet van het Gods-geschenk en kunt daarom ervan uitdelen.

Dit boek bieden vrienden U aan met dankbaarheid voor wat U in persoon en werk gegeven hebt, met de hoop, dat God U nog vele jaren Zijn hulp zal geven om voort te gaan ons te leren van het geheim van Zijn Verbond.

Namens Uw vrienden: W. C. VAN UNNIK
A. S. VAN DER WOUDE

Utrecht-Groningen, zomer 1966

TABULA GRATULATORIA

S. AMSLER, Lausanne
F. I. ANDERSEN, Berkeley, Calif.
G. W. ANDERSON, Edinburgh
D. S. ATTEMA, Amstelveen
J. BARR, Manchester
M. A. BEEK, Amsterdam
MRS. AAGE BENTZEN, Copenhague
H. BERKHOF, Oegstgeest
W. BEYERLIN, Neuwittenbek über Kiel
C. J. BLEEKER, Amsterdam
H. J. BOECKER, Wuppertal-Barmen
P. A. H. DE BOER, Oegstgeest
A. VAN DEN BORN, Achterveld, Utrecht
G. J. BOTTERWECK, Bonn
BOUMA'S BOEKHUIS, Groningen
J. BOUMAN, Beirut
N. P. BRATSIOTIS, Athen, Greece
C. H. W. BREKELMANS, Nijmegen
J. BRIGHT, Richmond, Virg.
H. A. BRONGERS, Utrecht
A. J. BRONKHORST, Bilthoven, Utrecht
TH. A. BUSINK, 's-Gravenhage
A. CAQUOT, Massy
J. N. CARREIRA, Leiria
H. CAZELLES, Paris
TH. CHARY, Strasbourg
R. E. CLEMENTS, Edinburgh
G. W. COATS, Abilene, Texas
J. COPPENS, Leuven
J. C. CROATTO, Buenos Aires
F. M. CROSS, Cambridge, Mass.
MISS A. G. VAN DAALEN, Amsterdam
E. R. DALGLISH, Waco, Texas
M. DAVID, Leiden
G. H. DAVIES, Oxford
M. DELCOR, Toulouse

MISS C. VAN DIGGELEN, 's-Gravenhage
A. P. J. VAN DITMARSCH, Amsterdam
W. DOMMERSHAUSEN, Hirschau ü. Tübingen
J. DONNER, 's-Gravenhage
H. J. W. DRIJVERS, Groningen
K. DRONKERT, Leiden
P. G. DUNCKER, Rome
E. L. EHRLICH, Basel
O. EISSFELDT, Halle/Saale
K. ELLIGER, Tübingen
F. C. FENSHAM, Stellenbosch
F. FESTORAZZI, Como
W. FOERSTER, Münster in Westfalen
G. FOHRER, Erlangen
R. FRANKENA, Utrecht
C. T. FRITSCH, Princeton, New Jersey
A. GELSTON, Durham
G. GERLEMAN, Lund
C. H. J. DE GEUS, Groningen
A. S. GEYSER, Johannesburg
W. H. GISPEN, Amstelveen
M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, Jerusalem
J. DE GRAAF, De Bilt, Utrecht
P. GRELOT, Paris
H. GROSS, Trier
P. VAN GURP, Oldehove, Groningen
H. HAAG, Tübingen
V. HAMP, München
M. HARAN, Jerusalem
B. HARTMANN, Leiden
P. J. HASPECKER, Frankfurt/M.
A. VAN DER HEIDE, Amsterdam
O. V. HENKEL, 's-Gravenhage
A. S. HERBERT, Birmingham
F. HESSE, Münster in Westfalen
D. J. HOENS, Bilthoven, Utrecht
W. L. HOLLADAY, Beirut
J. H. HOSPERS, Groningen
A. R. HULST, Baarn
G. P. VAN ITTERZON, De Bilt, Utrecht

E. JACOB, Strasbourg
E. JENNI, Basel
A. R. JOHNSON, Cardiff
G. A. DE JONG, Amsterdam
M. DE JONGE, Leiden
B. JONGELING, Leek, Groningen
H. JONKER, Utrecht
H. JUNKER, Trier
O. KAISER, Marburg/Lahn
A. A. KAMPMAN, Leiden
R. TEN KATE, Groningen
M. KESSLER, Waynesburg, Pa.
H. KIRCHHOFF, Neukirchen, Kreis Moers
H.-U. KIRCHHOFF, Stuttgart
P. G. KIRCHHOFF, Göttingen
M. A. KLOPFENSTEIN, Bern
A. F. J. KLIJN, Utrecht
J. KOENIG, Brussels
J. L. KOOLE, Wezep, Gld.
H. J. KRAUS, Hamburg-Volksdorf
A. KRUYSWIJK, Enschede
R. S. KUITSE, Amsterdam
S. KÜLLING, Bettingen bei Basel
L. J. KUYPER, Holland, Mich.
C. J. LABUSCHAGNE, Pretoria
A. LACOCQUE, Chicago
O. LEHMAN, Oxford
J. P. LETTINGA, Kampen
F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, Milsbeek, Limburg
J. M. VAN DER LINDE, Zeist
S. VAN DER LINDE, Utrecht
E. LIPINSKI, Liège
A. G. LUIKS, Roden
B. MAARSINGH, Amersfoort
A. MALAMAT, Jerusalem
R. MARTIN-ACHARD, Genève
J. H. MEESTERS, Amsterdam
B. J. VAN DER MERWE, Pretoria
J. MILGROM, Berkeley, Calif.
L. MIRANDOLLE, 's-Gravenhage

J. MUILENBURG, San Anselmo, Calif.
M. J. MULDER, Badhoevedorp, N.-Holl.
J. T. NELIS, Nijmegen
G. C. VAN NIFTRIK, Amsterdam
C. NIJLAND, Leiden
T. NISHIMURA, Tokio
R. NORTH, St. Marys, Kansas
M. NOTH, Jerusalem
H. W. OBBINK, Utrecht
B. OTTE, St. Augustin bei Bonn
B. OTZEN, Aarhus
H. VAN OYEN, Basel
J. P. M. VAN DER PLOEG, Nijmegen
N. W. PORTEOUS, Edinburgh
J. R. PORTER, Exeter, England
J. B. PRITCHARD, Philadelphia, Pa.
K. VON RABENAU, Naumburg/Saale
G. VON RAD, Heidelberg
H. E. REESER, Bilthoven, Utrecht
H. GRAF REVENTLOW, Bochum-Querenburg
N. H. RIDDERBOS, Amsterdam
H. RINGGREN, Uppsala
E. DE ROOVER, Averbode
L. ROST, Erlangen
W. M. W. ROTH, Chesley, Ont.
K. ROUBOS, Delft
H. H. ROWLEY, Stroud, Glos.
W. RUDOLPH, Münster/W.
A. A. VAN RULER, Utrecht
M. SAEBÖ, Hövik b.Oslo
J. A. SANDERS, New York
G. SAUER, Uttenreuth üb. Erlangen
J. D. DE SAVIGNAC, Brussels
J. F. A. SAWYER, Newcastle-upon-Tyne
J. SCHARBERT, Domberg
A. SCHEIBER, Budapest
MISS D. SCHEUNER, Bern
J. SCHILDENBERGER, Beuron/Hohenzollern
W. H. SCHMIDT, Wien
J. SCHONEVELD, 's-Gravenhage

R.B.Y.SCOTT, Princeton, N.J.
J.SEELIGMANN, Jerusalem
M.SEKINE, Tokyo
A.VAN SELMS, Pretoria
J.H.SEMMELINK, Groningen
R.SMEND, Münster/W.
L.A.SNIJDERS, Den Haag
J.A.SOGGIN, Rome
I.SOISALON-SOININEN, Helsinki
TH.SPREY, Leiden
H.-P.STÄHLI, Bethel b/Bielefeld
J.J.STAMM, Wabern b/Bern
H.J.STOEBE, Basel
H.SUASSO DE LIMA DE PRADO, Jogjakarta
S.TALMON, Jerusalem
G.W.THEYSSEN, Oxford
G.M.TUCKER, Durham, North Car.
N.A.VAN UCHELEN, Aerdenhout N.-Holl.
W.C.VAN UNNIK, Bilthoven, Utrecht
A.VANEL, Paris
R.DE VAUX, Jerusalem
C.M.B.VAWTER, St. Louis, Miss.
K.R.VEENHOF, Oegstgeest
J.E.VEENMAN, Wageningen
H.TE VELDE, Groningen
W.VISCHER, Montpellier
S.J.DE VRIES, Delaware, Ohio
R.VUILLEUMIER, Bern
M.WAGNER, Basel
N.WALKER, Epsom, Surrey
G.WALLIS, Halle
H.W.WOLFF, Ingelheim am Rhein
J.D.W.WATTS, Rüschlikon
C.WESTERMANN, Heidelberg
H.WILDBERGER, Zürich
A.S.VAN DER WOUDE, Groningen
G.E.WRIGHT, Harvard
W.ZIMMERLI, Göttingen

INSTITUTES

ARBEITSGEMEINSCHAFT DER EVANG. JUGEND DEUTSCHLANDS, Stuttgart
BIBLIOTECA PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO, Rome
BIBLIOTHEEK DER RIJKSUNIVERSITEIT, Leiden
BIBLIOTHEEK DER RIJKSUNIVERSITEIT, Utrecht
BIBLIOTHEEK KATHOLIEKE UNIVERSITEIT, Nijmegen
BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT, Amsterdam
BIBLIOTHÈQUE DES FACULTÉS CATHOLIQUES, Lyon
CRISMAN MEMORIAL LIBRARY, Nashville, Tenn.
EVANGELISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT, Bern
FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE, Paris
FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY, New York
GÖTEBORGS UNIVERSITETSBIBLIOTEK, Göteborg
GREGORIAN UNIVERSITY LIBRARY, Rome
ISTITUTO DI STORIA DELLA FACOLTÀ DI MAGISTERO UNIVERSITÀ, Trieste
NEDERLANDS HISTORISCH-ARCHAEOLOGISCH INSTITUUT, Istanbul
NEDERLANDS INSTITUUT VOOR HET NABIJE OOSTEN, Leiden
PROTESTANTSE THEOLOGISCHE FACULTEIT, Brussels
PROVINCIALE BIBLIOTHEEK VAN FRIESLAND, Leeuwarden
REGIS COLLEGE LIBRARY, Willowdale, Ontario
TEOLOGISKA FAKULTETEN, Lund
THE NEAR EAST SCHOOL OF THEOLOGY, Beirut
THEOLOGISCHE HOOGESCHOOL, Kampen
THEOLOGISCH INSTITUUT DER RIJKSUNIVERSITEIT, Groningen
THEOLOGISCH INSTITUUT DER RIJKSUNIVERSITEIT, Utrecht
THEOLOGISCH INSTITUUT DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM
UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK, Amsterdam
UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK, Groningen

BIBLIOGRAFIE

VAN DE VOORNAAMSTE GESCHRIFTEN VAN PROF. DR. TH. C. VRIEZEN

1923 Het evangelie van het Kruis, *Eltheto*, p. 173–184.
1925 Universiteiten in het Nabije Oosten, *Eltheto*, p. 283–296.
1930 Het Nederlands Hervormd verbond, in: Th. L. Haitjema e.a., *Het Nederlands Hervormd Verbond tot Kerkherstel*, p. 28–32.
1936 De boom der kennis des goeds en des kwaads, *Verslag achtste Congres Oostersch Genootschap*, p. 34–37.
1937 *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de Oude Semietische volken* (diss. Utrecht), Veenman en Zonen, Wageningen, 252 p.
1939 Hemerologieën, KAB 177 en 178 (+176 en 179), *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 6, p. 114–135.
— Litterair historische vragen aangaande de Dekaloog, *Nieuwe Theologische Studiën* XXII, p. 2–24; 34–51.
1940 Kalender en Sabbat, *Nieuwe Theologische Studiën* XXIII, p. 172–195.
1941 Nog eens hemerologieën, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 7, p. 417–421.
— Het kruis van Christus in het Oude Testament, *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, 4 juli 1941.
— Hosea 12, *Nieuwe Theologische Studiën* XXIV, p. 144–149.
— *Hosea: Profeet en Cultuur*, Wolters, Groningen-Batavia (inaugurele rede Groningen), 23 p.
1942 La tradition de Jacob dans Osée XII, *Oudtestamentische Studiën* I, p. 64–78.
— Pedersen's *Israel*, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 8, p. 654–658.
1943 La création de l'homme d'après l'image de Dieu, *Oudtestamentische Studiën* II, p. 87–104.
1944 Psalm 110, *Vox Theologica* XV, p. 81–86.
— Een Nederlandsch Oudtestamentische periodiek, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* IX, p. 108–109.
— De voorbede in het Oude Testament, *ibid.*, p. 109–110.
1946 Het toekomstige ambt, *Kerkedienst* XII, no. 4 en 5, p. 50vv en 60vv.
— Het Oude Testament, in: *Inleiding tot de theologische studie*, samengesteld door de faculteit der Godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Groningen onder redactie van prof. dr. H. van Oyen, Groningen-Batavia 1946, p. 8–43.
— Prediker en de achtergrond van zijn wijsheid, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* I, p. 1–14; 65–84.
— Overzicht van nieuwere Scandinaafse litteratuur over het Nabije Oosten, *Bibliotheca Orientalis* III (1946), p. 1–5; 29–31.
— Recensie van P. Humbert: *Etudes sur le récit du paradis et de la chûte dans la Genèse*, 1940, *ibid.* III (1946), p. 9–12.
— Recensie van S. du Toit: *Bijbelse en Babylonies-Assiriese spreuken*, 1942, *ibid.*, III (1946), p. 112.
1947 Volksleven, Humanisme en Christendom, *Het Gemenebest* VII 1946–'47, p. 129–133.

1947 De overwinning van het tragische levensgevoel in Israël in: *Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving*, Leiden 1947, p. 33–48.

— Het Priesterlijk ambt in het Oude Testament, *Weekblad van de Nederlandse Hervormde Kerk* XXXI, 19 april 1947.

— De huidige stand der Oudtestamentische wetenschap, *Vox Theologica* XVIII, p. 17–24.

— Recensie van J. Coppens: *De kennis van goed en kwaad in het paradijsverhaal. Een nieuwe proeve van verklaring, Bibliotheca Orientalis* IV (1947), p. 146–148.

1948 Bezinning op het Oude Testament, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 10 (1945–1948), p. 377–392.

— *Oud-Israëlitische geschriften*, Servire's Encyclopaedie, Den Haag, 251 p.

— Two old Cruces (Ruth iv. 5; Zach. ii. 12), *Oudtestamentische Studiën* V, p. 80–91.

— De compositie van de Samuelboeken, in: *Orientalia Neerlandica*, Brill, Leiden 1948, p. 167–189.

— Psalm 8:2 en 3, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* III (1948–'49), p. 11–15 en p. 373–374.

1949 Het ethisch gehalte van de Oudtestamentische profetie, *Vox Theologica* XIX, p. 101–109.

— *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Veenman en Zonen, Wageningen, 302 p.

— Opvoeding en Onderwijs in Israël, *Hervormde Teologiese Studies* VI, p. 20–23.

1950 'Ehje 'ašer 'ehje, in: *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Mohr, Tübingen, p. 498–512.

— The term Hizza: Lustration and Consecration, *Oudtestamentische Studiën* VII, p. 201–235.

— De betekenis van de semasiologie voor exegese en Schriftbeschouwing, *Vox Theologica* XX, p. 89–100.

1951 *Palestina en Israël*, Veenman en Zonen, Wageningen, 269 p.

— *Palestine Inscriptions*, Textus Minores, Brill, Leiden (together with prof. dr. J. H. Hospers), 40 p.

— Recensie van R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York-Londen, 5th ed., 1946, *Bibliotheca Orientalis* VIII, p. 150–157.

— Bijbel, Woord Gods en theologie, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* VI (1951–'52), p. 90–108.

1952 *Palestina en Israël*, Veenman en Zonen, Wageningen (2de dr.), 284 p.

— De tekst van het Oude Testament; Bijbelse Oudheden; Prediker; Jeremia; Klaagliederen van Jeremia; Hosea, Joël, Amos, Obadja, Jona, Micha, in: *Commentaar op de Heilige Schrift*, samengesteld onder redactie van dr. J. A. vor der Hake, Paris, Amsterdam 1952–53, p. 15–20; 25–47; 489–503; 555–629; 629–636; 689–744.

1953 *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann 24), Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 116 p.

1953 Enkele exegetische opmerkingen naar aanleiding van: Het Huwelijk (Herderlijk schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk), *Homiletica* XII, 1952–1953, p. 117–124.
— Die Hoffnung im Alten Testament. Ihre inneren Voraussetzungen und äußeren Formen, *Theologische Literaturzeitung* 78, Sp. 577–586.
— *De Bijbel* I. *Het Oude Testament*, Wolters, Groningen, 176 p. (herdrukt in 1955, 1957, 1959, 1961, 1963, 1966).
— Prophecy and eschatology, *Supplements to Vetus Testamentum* I (Congress Volume Copenhagen), Brill, Leiden, p. 199–229.
— Schriftkritiek en Schriftgezag, in: *Schrift en Kerk*. Een bundel opstellen van vrienden en leerlingen, aangeboden aan prof. dr. Th. L. Haitjema op 10 november 1953, Callenbach, Nijkerk, p. 17–27.
— Recensie van O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Bertelmann Verlag, Gütersloh 1950, in: *Bibliotheca Orientalis* X (1953), p. 130–133.
— Exegese van Jesaja 49: 1–6, in: F. Boasson en H. Blum: *Zij hoorden zijn stem*, Veenman en Zonen, Wageningen 1953, p. 39–52.
1954 De zending in het Oude Testament, *Hervormde Teologiese Studies* 10 (1953–1954), p. 121–130.
— Hope in the Old Testament, *ibid.*, p. 145–155.
— *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Tweede druk, Veenman en Zonen, Wageningen, 400 p.
— Recensie van K. Elliger: *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, *Erasmus* VII, p. 590–594.
1956 *De ontwikkeling van het moderne Hebreeuws*, Mededelingen van de Kon. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, N.R. 19, 3, p. 119–132.
— Theokratie und Soteriologie, *Evangelische Theologie* 16, p. 395–404.
— Godsdienstgeschiedenis van Israel, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 14, (1955–1956), p. 27–41.
— Recensie van *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, presented to prof. H. H. Rowley (= Supplements Vetus Testamentum III, Brill, Leiden 1955), *Bibliotheca Orientalis* XIII, p. 192–194.
— Artikel *Judese rollen* in: *Oosthoeks Encyclopaedie.*
1957 *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, 343 p.
— *Het Nabije Oosten in de branding*, Callenbach, Nijkerk, 263 p.
— *Geloven en vertrouwen* (inaugurele rede Utrecht), Callenbach, Nijkerk, 26 p.
1958 *An outline of Old Testament Theology*, Veenman en Zonen / Blackwell, Wageningen-Oxford, VIII + 390 p. (reprinted in 1960; 1961; 1962).
— Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes *kî*, *Beiheft Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 77 (*Von Ugarit bis Qumran*), p. 266–275.
— *Der Nahe Osten in der Brandung*, Friedrich Bahn Verlag, Konstanz, 239 p.

1958 Ewiges Leben. Im A.T., *Religion in Geschichte und Gegenwart*^{3}, II, Sp. 799–801.
1959 Heiligung. Im A.T., *ibid.*, III, Sp. 177–178.
1960 Theokratie und Soteriologie, in: *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, herausgegeben von Claus Westermann (Theologische Bücherei 11), Kaiser Verlag, München, p. 192–204 (herdruk van artikel in Evangelische Theologie 1956).
1961 *De Literatuur van Oud-Israël* (tweede druk van *Oud-Israëlitische Geschriften*), Servire, Den Haag, 248 p.
— Het Zionisme en de staat Israel, *Opdracht* 8, p. 127–135.
1962 Art. Eid, in: *Biblisch Historisches Handwörterbuch* I, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, Sp. 374–376.
— Sünde und Schuld im A.T., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*^{3} V, Sp. 478–482.
— Sündenvergebung im A.T., *ibid.*, Sp. 507–511.
— Leert Lukas de verwerping van Israël? *Kerk en Theologie* XIII, p. 25–31.
— Essentials of the Theology of Isaiah, in: *Israel's Prophetic Heritage*, Essays in honor of J. Muilenburg, ed. bij B. W. Anderson and W. Harrelsen, SCM Press, London 1962, p. 128–146.
— *Jahwe en zijn stad*, Rede gehouden in de Verenigde Vergadering van de beide Afdelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen op zaterdag 31 maart 1962, Noord-Hollandse Uitgeversmaatschappij, Amsterdam, 26 p.
1963 *De Godsdienst van Israel*, W. de Haan / van Loghum Slaterus / Standaard Boekhandel, Zeist-Arhem-Antwerpen, 261 p.
1964 Das Hiphil von *'āmar* in Deut. 26,17.18, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 17 (1963), p. 207–210.
— Das Lied als historisches Dokument, in: *Verbum*, Essays on some aspects of the religious function of words dedicated tot dr. H. W. Obbink on November 14th 1964, Studia theologica Rheno-Traiectina VI, Kemink, Utrecht, p. 112–128.
— De Heilige Geest in het Oude Testament, in: *De Spiritu Sancto*, uitgegeven bij gelegenheid van het 2de eeuwfeest van het stipendium Bernardinum, Kemink, Utrecht 1964, p. 7–39.
1965 Geloof, openbaring en geschiedenis in de nieuwste Oud-Testamentische Theologie, *Kerk en Theologie* XVI, p. 97–113; 210–218.
— The Credo in the Old Testament, in: Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika: *Studies on the Psalms*, Papers read at the 6th meeting held at the Potchefstroom University, 29–31 January, 1963. Pro Rege-Pers Boperk, Potchefstroom, p. 5–17.
— The Edomitic deity Qaus, *Oudtestamentische Studiën* XIV, p. 330–353.
— Twenty five years of Old Testamentic study in the Netherlands, *ibid.*, p. 397–416.
1966 Bubers Auslegung des Liebesgebotes, Lev. 19,18b, *Theologische Zeitschrift* (Basel) 22, p. 1–11.
— *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, derde druk, Veenman en Zonen, Wageningen, 512 p.

1966 Theology and Church, *Near East School of Theology Quarterly*, Beirut 1966.

— The *ruach JHWH* (*Elohim*) in the Old Testament, *Paper* read at the 9th meeting of *Die O.T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika* (Stellenbosch 1966).

In voorbereiding:

Tweede druk van *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen.*

Vijfde druk van *An outline of Old Testament Theology.*

Een Spaanse en een Japanse vertaling van *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament.*

Een Engelse editie van *De godsdienst van Israel.*

ZEIT, ZEITEN UND EINE HALBE ZEIT

In der Umgangssprache kann eine Frage, eingeleitet durch עד־מתי mit einer einfachen Information beantwortet werden. Nachdem z.B. Nehemia um Urlaub für die Reise nach Jerusalem gebeten hatte, fragte der König: עד־מתי soll deine Reise währen? Darauf gab Nehemia eine bestimmte Zeit (זמן) an (Neh 2:6). Auch die rhetorische Frage, die eine Antwort in sich enthält, wird eingeleitet mit עד־מתי. Diese kommt öfters vor im Jeremiabuch (4:14,21; 12:4; 23:26; 31:21; 47:5, vgl. auch Hos 8:5 und Hab 2:6) und ist gelegentlich in den Psalmen zu finden (6:4; 82:2; 90:13; 94:3).

Mehr als eine rhetorische Frage bietet ein Psalm, der nach der Septuaginta die Unterdrückung durch die Assyrer zum Hintergrund hat: wie lange zürnt der Herr beim Gebet des Volkes? (80:5). Nur einem wahren Propheten wird zugetraut, darauf antworten zu können. Wenn kein Prophet mehr da ist, können die Zeichen nicht gesehen werden und niemand weiß 'bis wie lange' (Ps 74:9).

Die Norm des wahren Propheten ist die Zuverlässigkeit seiner Vorhersage. Darum kann über prophetische Wahrheit manchmal erst nach längerer Zeit entschieden werden (Dt 18:21–22). Nun kann ein Prophet in einer Notlage eine bedingte Antwort geben. Ein Beispiel davon bietet Jes 6:11: die Predigt Jesajas wird erfolglos sein 'bis daß die Städte öde liegen ohne Bewohner'. Die Umkehr ist Frucht des Elends und das Elend hört auf, wenn das Volk zur Umkehr gekommen ist.

Es ist aber einmal vorgekommen, daß ein Prophet, unter Vorbehalt der genannten Bedingung, scheinbar einen genauen Termin gestellt hat und diese befristete Zeitspanne ist für die apokalyptische Literatur von einschneidender Bedeutung geworden. Jeremia sprach im Namen seines Gottes, daß die Herrschaft der Babylonier auf siebzig Jahren befristet war (Jer 25:11–12 und 29:10–14). Es ist wohl anzunehmen, daß Jeremia mit dieser Siebzigzahl nicht mehr geben wollte als einen *numerus rotundus*. Nachher aber stellte sich heraus, daß der Prophet, ohne es bewußt gewollt zu haben, die Dauer der Macht des neubabylonischen Reiches zwischen 605 und 539 ziemlich genau geschätzt hatte. Damit bekam seine Prophezei für die Leser und Hörer der Nachexilszeit eine neue Dimension: die

des erfüllten Gotteswortes, das gerade in seiner Erfüllung seine göttliche Herkunft bewiesen hatte.[1]

Diese Aktualisierung der Prophezei bringt uns bis zur Grenze der Apokalyptik. Da wo eine spätere Generation sagt: heute ist dieses Schriftwort erfüllt, wird eine allgemeine und bedingte Vorhersage konkretisiert. Seit der Habbakukkommentar von Qumran bekannt wurde, spricht man in diesem Zusammenhang von einem פשר. Eine Pescher-literatur, die überlieferte Gottesworte mit zeitgenössischen Umständen zusammenbringt, ist grundsätzlich ohne Ende, wie die Praxis der Homiletik in Kirche und Synagoge noch heute beweist.

Die Frage 'bis wie lange?' beherrscht besonders Dan 7–12. Diese sechs Kapitel des Danielbuches bilden in ihrer Endredaktion eine geschlossene Komposition mit einem Thema: ein Ringen um die Frage 'bis wie lange' und die Konkretisierung einer geheimnisvollen Antwort. In Dan 7 wird die Frage nicht *expressis verbis* gestellt und doch vorausgesetzt. Es ist die Frage: wie lange dauert die Gewalt der Feinde bis die Herrschaft dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben wird. Die Antwort lautete: עד עדן ועדנין ופלג עדן.

Die ursprüngliche Bedeutung dieser Worte kann nicht sein: dreiundeinhalb Jahre. Wenn das gemeint wäre, hätte hier oder in der Auslegung aramäisch gestanden תלת שנין ופלג. Es gibt nur eine Sicherheit: die Mächte haben ihre Zeiten und diese Zeiten haben auch ein Ende. Die Mächte der Bosheit sind abhängig von dem Ratsschluß Gottes. Ihr Schicksal ist seit Urzeit in den Büchern, deren Inhalt nur Auserwählten offenbart ist, festgelegt. Die griechische Übersetzungen der Septuaginta und des Theodotion haben den Inhalt richtig verstanden und daher עדן übersetzt mit καιρός.

Der Ursprung der geheimnisvollen Zeitangabe ist in Dan 7:12 zu finden, wo von der Lebensfrist gesprochen wird, die den Tieren, den Symbolen der Weltherrschaft, gegeben war: עד זמן ועדן. Der Plural עדנין und die Hinzufügung פלג עדן sind nicht unerklärlich, wie wir noch sehen werden.

Nach seiner ersten visionären Erfahrung ringt Daniel um 'Einsicht'. Das Leitwort der in straffem Aufbau aneinandergereihten Kapitel ist בין. Dieses Stammwort kommt als Kal 10×, als Hiphil 12×

[1] Vgl. dazu ein Midrasch mit Bez. auf Dan 10:21: אם אמת למה רשום ואם רשום למה אמת ... רשום עד שלא נגזרה גזירה אמת משנגדרה גזירה War der Ausspruch 'wahr', wie paßt der Ausdruck 'aufgezeichnet', wenn aber 'aufgezeichnet', wie paßt hierzu 'wahr'? Aufgezeichnet war es bevor das Schicksal ergangen war, 'wahr' nachdem das Schicksal bestimmt war (Gen. Rabba, Par. 81).

im hebräischen Teil des Danielbuches vor. Daneben treffen wir noch 5× das Wort בינה an, in der griechischen Übersetzung wiedergegeben mit σύνεσις. Charakteristisch als Übergangserscheinung zwischen Prophezei und Apokalyptik ist dieses Ringen um בינה in das was in der Gegenwart geschaut war und das was die Propheten in der Vergangenheit schon als Offenbarung gesehen hatten. Die Stadien auf dem langen Wege, der zur Einsicht führt, sind mit Datierungen angedeutet: im ersten Jahre Belsazzars (7:1), im dritten Jahr der Regierung des Königs Belsazzar (8:1), im ersten Jahre des Darius, des Sohnes des Ahasveros, aus dem Geschlecht der Meder (9:1) und im dritten Jahre des Königs Cyrus von Persien (10:1).[1]

In Dan 8:14 finden wir zum ersten Mal eine Präzisierung der von Gott bestimmten Periode der Bosheit: 2300 Abende und Morgen. Es fällt auf, daß ein Heiliger die Frage 'Bis wann?' gestellt hat und daß zwar ein zweiter Heiliger geantwortet hat mit der Zahl 2300, aber in 8:26 nur noch vom Gesicht von den Abenden und Morgen ohne Zahlwort gesprochen wird. Es wird gesagt, daß das Gesicht Wahrheit ist, 'denn es geht auf eine ferne Zeit'. Wir sehen hier die Naht der Überlieferung, die uns aufmerksam macht, wo der Pescher in Daniel anfängt. Die Fortsetzung im Ringen um Einsicht beweist auch, daß am Ende von Kap. 8 noch keine befriedigende Antwort gekommen ist. Dann wird in Dan 9 die Erschließung einer neuen Quelle versucht. Zum ersten Mal in der biblischen Überlieferung sehen wir einen visionär begabten frommen Gelehrten gebeugt über einem geschriebenen heiligen Text. Unter Fasten in Sack und Asche betet er flehend um Einsicht in die Worte Jeremias. Zum ersten Mal auch wird der Name Gabriels erwähnt. Dieser *angelus interpres* führt Daniels Einsicht nicht weiter als die Mitteilung, daß die 70 Jahre in der Prophezei Jeremias als 70 'Siebenheiten' (nicht Wochen!) zu verstehen seien. Diese werden unterteilt in 7 und 62 und zwei halbe Siebenheiten. Die Periode der Unterdrückung durch die Mächte dauert also Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit, denn in der zweiten Hälfte der letzten 'Siebenheit' bricht das beschloßene Ende an.

Da undeutlich ist, wie lange eine Siebenheit währt und wo die

[1] Darius der Meder ist bis heute nicht identifiziert. Für die Literatur s. H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*², 1959. Dan 11:1 stört den Zusammenhang und das chronologische Schema und muß daher gestrichen werden. Die Exegese kann nur ausgehen von der Tatsache, daß der Apokalyptiker einen Darius Medus gekannt hat als Herrscher über Babylon zwischen Belsazzar und Cyrus.

Zählung anfängt, kann die Antwort nur Eingeweihten Aufschluß geben. Scheinbar handelt es sich um eine esoterische Wissenschaft. Außenstehenden wird nur bekanntgemacht, daß der Gewalt der Mächte Schranken gesetzt sind. Unabhängig von allem, was der Mensch tut oder versäumt, sind die Perioden von Unheil und Erlösung in einem Buch beschrieben.

Dieses Buch wird angekündigt durch einen Engel, der sagt in seinem Kampf nur durch Michael geholfen zu werden. In der verhüllenden Geheimsprache der Apokalyptiker enthüllt dieses Buch eine Übersicht über die Geschichte der Ptolemäer und Seleukiden, aber nur insofern das Schicksal Jerusalems darin verwickelt war. Diese Übersicht schließt mit kaum verständlichen Prophezeiungen ab, die insoweit sie deutbar sind nicht mit dem Lauf einer Geschichte übereinstimmen, die jetzt offen vor uns liegt.

Im letzten Kapitel des Danielbuches wird immer deutlicher, daß es für den Apokalyptiker auf die Berechnung einer zeitweiligen Pause im gewalttätigen Handeln der Mächte nicht ankommt. Nach Eingreifen Michaels werden nach schweren Zeiten diejenigen gerettet, die im Buche aufgezeichnet sind. Noch einmal wird die Frage 'bis wie lange?' aufgeworfen. Die Antwort wird in ihrer unumstößlichen Wahrheit durch feierliches Heben der Hände unterstrichen. Die hebräische Übersetzung von Dan 7:25 lautet: למועד מועדים וחצי. Auch mit diesen Ausdruck wird nicht gesagt, daß die böse Zeit dreiundeinhalb Jahre währen wird.

Daß die Exegese den mysteriösen Ausdruck manchmal gleichgestellt hat mit einer Zeit von $3^1/_2$ Jahren, ist zu erklären aus dem aktualisierenden Pescher, der das prophetische Wort in Zeitumständen verwirklicht. Man kann behaupten, daß die sgn. Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes und Menelaos mehr als drei Jahre gewährt hat. Die Prophezei, bezogen auf diese Ereignisse, war also erfüllt in der Weise, in der auch die Prophezei der 70 Jahre erfüllt war. In diesem Sinn hat Josephus auf Grund einer ihm bekannten exegetischen Tradition den apokalyptischen Zeitmaß seines überzeitlichen Charakters beraubt (Ant.Jud. X, 11, 7).[1] So wurde ein Ausdruck, der prinzipiell nicht als genaue Zeitspanne geprägt war, konkretisiert.

[1] 'Und wirklich ist das alles unter Antiochus Epiphanes über unser Volk hereingebrochen, wie Daniel es vorausgesehen und viele Jahre vorher schon aufgezeichnet hat.' Bedeutend ist aber auch was Josephus sofort hinzufügt: 'Ebenso schrieb Daniel auch über die Herrschaft der Römer, die unser Volk gewaltig bedrücken würden'. Hier fängt schon wieder ein neuer aktualisierender Pescher an!

Weiterhin kann man beobachten wie das Zeitmaß $3^{1}/_{2}$ Jahre in der späteren Literatur Israels den ursprünglichen Sinn 'eine lange Zeit' zurückgewonnen hat. Die rabbinischen Texte geben manche Beispiele und auch die Perioden nach Lk4:25 und Jak5:17 finden so ihre Erklärung.[1] Die Offenbarung von Johannes (11:2 und 13:5) spricht in diesem Zusammenhang von 42 Monaten und parafrasiert damit den Ausdruck καιρὸς καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ (12:14), aber die Präzisierung kann nur scheinbar sein. Erfüllte Prophezei hat ein Maß festgelegt, aber die Neuinterpretation des Wortes, das einmal seine göttliche Herkunft bewiesen hatte, kam mit einer neuen eschatologischen Perspektive. Darum ist es methodisch nicht richtig, die apokalyptische Zeitspanne zu reduzieren und ausgehend von $3^{1}/_{2}$ Jahren einen mythologischen Hintergrund zu suchen.[2] Weder מועד noch עדן, weder καιρὸς noch χρόνος haben im Sprachbereich des Alten Testaments ein Kalenderjahr gemeint.

In der apokalyptischen Literatur galt מועד als die festgestellte Periode und dieser Sprachgebrauch trifft man auch in den Qumrantexten an. Besonders die Kriegsrolle bietet viele Beispiele. Es wird dort gesprochen von den מועדי חשך (I, 8) und von den מועדים לרצונכה (XVIII, 14). Diese Perioden sind bei Gott bekannt (XVIII, 9–10) und gehören zur Reihenfolge der עתים ומועדים תעודת עולמים (XIV, 13).

Diese Ausdrücke machen uns aufmerksam auf ein längst verkanntes Charakteristikum der apokalyptischen Geschichtsbetrachtung. Es gibt nacheinander (X, 15) מועדי קודש ותקופת שנים וקצי עד. Man kann nicht sagen, daß es nur einen מועד oder einen קץ gibt. Die Geschichte schreitet vorwärts durch die Abwechslung von Unheil und Erlösung, und wann die letzte Erlösung kommen wird, weiß keiner. Das Ende der Religionsverfolgung und die Wiedereinweihung des Tempels war ein Ende, ohne das für alle Zeiten entscheidende Ende zu sein.

Einem מועד חשך wurde 164 v.C. ein Ende bereitet. Nach einem priesterlichen Pescher hatte diese böse Zeit 2300 Mal das Bringen des Tamidopfers verhindert. Infolge anderer Berechnungen hatte die Periode der Gewalttätigkeit 1290 oder 1335 Tage gewährt. Für die Neuinterpretation dieser begrenzten Perioden, könnten diese Zahlen nur noch dieselbe Bedeutung haben wie die 70 Jahre der

[1] Vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch* bei Jak5:17, wo die einschlägigen Texte angeführt werden.
[2] Gunkel (*Zum religiösen Verständnis des N.T.*, S.79–82) hat es versucht. Dagegen mit Recht Charles, *Revelation* I, ICC, S.279/80.

jeremianischen Prophezei oder die 70 Siebenheiten Daniels. Die Frage עד מתי auf eschatologische Sicht kann nur mit Hinweis auf die Zeiten beantwortet werden, die in der Vergangenheit die Wendepunkte markierten in einer οἰκονομία θεοῦ (Ign. Ef. 18, 2) Dabei kann nicht von einem מועד und von einem קץ gesprochen werden, denn die Apokalyptiker kannten die Heilsgeschichte ihres Volkes zu gut um nicht von vielen Nächten und Morgendämmerungen zu wissen, wenn auch das Schema der dogmatischen Vergeltungskausalität für sie an Bedeutung verloren hatte. Sie lebten mit der Erwartung der bösen Zeiten und der Rettungen nach dem Plan Gottes. Sie glaubten, daß die Barmherzigkeit des Herrn der Geschichte die letzte Periode der Gewalttätigkeit verkürzen wollte, und sprachen daher von Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit.[1] Es blieb den kommenden Generationen vorbehalten, genaue Zahlen einzufügen und den Heilstaten Gottes neue Erwartungen zu entnehmen.

Amsterdam M. A. BEEK

Addendum: Vgl. noch bei Dan 9 eine Inschrift Asarhaddons: 'Obgleich er 70 Jahre als die Frist seiner Entvölkerung (auf die Schicksalstafeln) geschrieben hatte, hat der barmherzige Marduk, nachdem sein Herz alsbald zur Ruhe gekommen war, die Ziffern vertauscht und seine Wiederbebauung im 11. Jahre befohlen.' In den Schicksalstafeln stand geschrieben: 70 (vertikaler Keil + Winkelhaken), Marduk wechselte jedoch die Ziffern um: 11 (Winkelhaken + vertikaler Keil). S. für den Text und seine Auslegung: R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Graz 1956, S. 15.

[1] Vgl. Mt 24:22: 'aber um der Auserwählten willen werden jene Tage verkürzt werden'; Mk 13:20: 'Und wenn der Herr die Tage nicht verkürzt hätte, würde kein Fleisch gerettet werden; aber um der Auserwählten willen, die er auserwählt hat, hat er die Tage verkürzt.' Die spätjüdische Eschatologie kennt auch die Verkürzung der letzten Drangsalsperiode. So heißt es in einem Midrasch bei Hoheslied 2:7 und 3:5, daß Gott die Weltreiche beschwor das Joch auf Israel nicht schwer zu machen, denn so würden sie das Kommen des קץ vor seiner Zeit veranlassen.

2 SAMUEL 12:25

The handing down of this text in which a second name, Jedidja, is given to Solomon, poses certain questions for the translator. Is the text a direct continuation of the end of verse 24: And Jhwh loved him? In this case then Jhwh is also the subject of the verb with which verse 25 begins. Or does something new begin in verse 25, the education of the child which by the grace of Jhwh remains alive, entrusted to the prophet Nathan? In this case David, the father, is the subject of the first verb. There is also much difference of opinion concerning the subject of the second verb in the verse. Does Nathan give the second name to the child or does David do so? Then there is the difficult term וישלח ביד whereby commentators either want to add an object, or to delete ביד or to transpose it with נתן to the second part of the sentence. The end of the verse also produces difficulties. If we take the *atnach* into consideration, the second part of the sentence is abnormally short and not a true part of a sentence at all. This is the reason that one comes across additions in translations or an assumed alteration in the reading, by which the meaning of the *atnach* is obliterated.

Some of these questions have already been posed by earlier translators as we can see from some of their readings. The Syriac translations is: (verse 24 end) 'and the Lord loved the child (verse 25) whereupon he (David) sent for Nathan the prophet and he (Nathan) named the child Jedidja because the Lord loved him'. The Vulgate repeats the end of the verse more extensively: 'eo quod diligeret eum Dominus'.[1] Further, certain mss of the Vulgate have given the first verb an object: 'misitque *eum* in manu Nathan prophetae'. This reading occurs in Λ^{H_2} (Madrid, Acad. de la Hist., 2, xii cent.), Ψ^{*} (Rome, Vatic. Libr., vat. lat. 10510, 10511, 12958, xii cent.), Ω^{S} (Paris, Bibl. Nation., lat. 15467, xiii cent.), Ω^{M} (Paris, Bibl. Mazarin 5, xiv cent.).[2] These are all late mss which does not make the conjecture very attractive.

In M. Polus' Synopsis Criticorum[3] there are to be found various

[1] Ehrlich, *Randglossen* 1910, suggests the reading באהבת instead of בעבור in connection with this Latin rendering.

[2] Comp. Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem. Liber Samuhelis. Romae 1944.

[3] Volume I, Frankfort 1694, column 1444.

opinions which could also be met with in modern translations and explanations. 'Misit Dominus per Nathan. – Aliqui ad Davidem referunt: quod Salomonem Nathani educandum miserit; ut alios liberos sacerdotibus erudiendos tradidit; unde *Cohanim* dicti suprà in calce 8. cap. – Nathan renunciavit Davidi eum fore Deo amabilem; ideò per eum Rex manadatum misit ad Bethshabe, ut vocaretur Jedidiah. *Vocavit*, nempe David, ex se et sua sponte.'

R. Kittel in his Biblia Hebraica, 3rd edition, indicates the proposal to read וַיְשַׁלְּמוֹ instead of וישלח. We saw little or no value can be placed on the argument, cf. V^{MSS} (+ eum). In his translation (in Kautzsch-Bertholet) he procedes from the mentioned conjecture, translating: 'Und er übergab (ihn)', thus linking up with the already old suggestion: 'nämlich zur Erziehung'. However, in his translation Kittel does rightly note that this reading is uncertain and that the reading of the Massoretic text is not impossible. W. Nowack, in his commentary, Göttingen 1902, the Zürcher Bibel and H. Th. Obbink in the 2nd edition of his translation, 1934, all choose to change the Hebrew text. This change rests on a suggestion made by Wellhausen. In his *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen 1871, Wellhausen agrees with a suggestion made by O. Thenius,[1] to read וישלחו, but adds here that it can be argued both here and in 2 Sam 18:2 that 'in der in der Dialekten üblicher Bedeutung' השלים could be taken as the original reading. K. Budde, commentary 1902, and some others already mentioned followed this suggestion. It has no support from the history of the text or from the ancient versions. S. R. Driver[2] rejects it, as it has to be supported by a very late stage of the Hebrew language. Driver maintains the Hebrew text but considers it better to let the sentence begin with the last words of verse 24: And the Lord loved him. Many commentators have followed him in this. The subject of וישלח is then, however, the Lord. This is so, among others, in the translations of A. Schulz (commentary, Münster in Westfalen, 1920; the Revised Version; Buber-Rosenzweig; H. P. Smith (commentary, Edinburgh 1912); J. de Groot (commentary, Groningen 1935); A. van den Born (Canisius' translation 1938; commentary 1956); Fryske translation, 1946; Dutch Bible Society translation 1951; the Revised Standard Version; E. Dhorme (Pleïade, 1956); R. de Vaux (Bible de Jérusalem, 1956,

[1] Thenius, commentary Leipsic 1842, 2nd ed. 1864 (3rd ed. Lohr 1898), believes he can find support for his reading in 2 Sam 18:2.

[2] *Notes on the Hebrew text and the topography of the Books of Samuel*, Oxford 2nd ed. 1913, p. 293.

2nd ed. 1961); C.J. Goslinga (commentary, Kampen 1956); H.W. Hertzberg (commentary 1956, 3rd ed. 1965). The Dutch Authorised Version (the so-called Statenvertaling) and the Leiden translation also took Jhwh as the subject of the verb וישלח. The latter, dating from 1899, even added Jhwh to make things clearer.

In these translations various answers have been given to the question: who is the subject of the second verb? In some translations it remains uncertain. Several translators, however, take Nathan to be the subject: the Leiden translation; the Revised Version; the Zürcher Bibel; Kittel; Buber; Schulz; de Groot; van den Born; Goslinga; Hertzberg; de Vaux. Others have chosen David: Klostermann;[1] Caspari;[2] Dhorme. Yet again others take Jhwh as the subject: Smith; the Fryske translation; the Dutch Bible Society translation.

The words בעבור יהוה 'because of Jhwh' have been changed to בדבר יהוה 'suivant la parole de Yahvé' (de Vaux) or 'by the word of Yahweh' (Smith). Others follow the fuller text of the Syriac and Vulgate translations, thus the Confraternity Version, New York 1964. M.S. Segal omits the *atnach* (in his commentary, Jerusalem Isr., 1956). Kittel, Biblia Hebraica 3rd ed., supposes that the Hebrew reading בדבר, 'by command of' has been the 'Vorlage' of some ancient versions. This concerns the Lucian recension of the Septuagint, certain Hebrew mss, the Vetus Latina $\mathfrak{L}^{94.93}$ (quod est interpretatum) in verbo (Domini), and Theodotion's translation ἐν λογῳ. However it must be said to be uncertain whether these versions indicate a different tradition to that reflected in the Hebrew text of the rabbi's. Besides meaning 'because' בעבור also means 'by order of', comp. Karatepe II 6. 11f, III 11.

If one considers the use of שלח without an object and followed by a verbal form, the imperf. consecutive or lamed plus the infinitive, it turns out that, like the Greek ἀποστελλειν, it is far from rare. וישלח without an object and followed by a verbal form which carries the main thought of the sentence, is to be found in: Gen 31:4; 41:8, 14; Numb 16:12; Josh 24:9; 1 Sam 16:20, 22; 22:11; 25:39; 2 Sam 3:15; 6:6; 9:5; 11:3, 18, 27; 14:2; 1 Kings 2:36, 42; 5:16, 22; 7:13; 18:20; 20:17; 2 Kings 5:8; 6:9; 1 Chron 19:5; 2 Chron 2:2; 25:17, 18; 34:29

[1] A. Klostermann, commentary Nordlingen 1887, transposes verse 25 to follow verse 23. No-one has followed his change of the name Jedidja to Jedinja, which he considered to be the name of the dead child.

[2] W. Caspari, commentary Leipsic 1926, reads וישאל 'und er stellte durch Natan die Anfrage (bei Gott) und gab ihm mit Jahwes Genehmigung den Namen Jedidja'.

Our text 2 Sam 12:25 is not an exception. The use of וישלח in such sentences can be called adverbial. The unmentioned object is usually the subject of the following and main verb. The main verb of the sentence is marked by וישלח as a causative: 'now he sent and he took' = 'now he sent (a servant) and he took' = 'he caused him to take'. In a few cases the causative form is used for the second and main verb of the sentence: 2 Sam 10:16; 1 Kings 1:53; Esth 5:10. In each of these places the same ideas could have been expressed with the Qal of the verb, by which the object of the Hiphil form would have become the subject.

By the recognition of the idiom in which is expressed that he who is the subject of וישלח causes somebody or some people to do something, not all the difficulties of 2 Sam 12:25 are solved. Hertzberg believes that ביד is left over from a second reading. He supposes the reading וישלח את־נתן וג' next to an alternative reading ויקרא ביד נתן וג'. The traditional text would then contain the somewhat unfortunate combination of these two readings, helped on by 2 Sam 11:14 וישלח ביד אוריה. Others take the first part of the verse as the end of a sentence: That Jhwh loved this son He did know the king through the prophet Nathan. Thus, albeit in different ways, de Vaux; Dhorme; van den Born; the Revised Standard Version.

Hertzberg's solution as well as the attempt to make an independant sentence of the first part of verse 25 breaks the connection between וישלח and the following verb ויקרא. We shall have a better chance of staying on the right track if we assume that the above mentioned combination of two verbs is valid for our verse too. Schulz has already demonstrated this to be so in 1 Kings 2:25 where וישלח occurs followed by ביד. Besides this, 2 Chron 36:15 can also be mentioned, although in this verse the continuation is different. 1 Kings 2:25 runs: 'Then king Solomon caused him to be struck down so that he died by Benaja, Jehojada's son.' 2 Chron 36:15 may be rendered by: 'Jhwh, the god of their fathers, persistently showed compassion to them by his messengers, verily compassion towards his people and towards his dwelling place'.

Both Benaja (1 Kings 2:25) and the messengers, or prophets (2 Chron 36:15) are carrying out the order of he who is the subject of וישלח. The verb is in such a close relationship with the following main verb of the sentence that the phrase ביד וג' which belongs to the carrying out of the expressed will or order can be placed in front, after וישלח and before the main verb.

If the syntax of the verse is made clearer by this, the translation should read: '(And Jhwh loved him) and did call him Jedidja by means of Nathan the prophet.'

However, we have not yet translated the last two words בעבור יהוה. We saw that they can mean: by order of Jhwh. If in translating one wishes to lay stress on the fact that Nathan gave the second name to David's son, even though it was done by order of Jhwh, then the remark can be a repetition – albeit rather unnecessary – of the beginning of the verse. De Groot was aware of this somewhat excessive use of בעבור יהוה and sought in these words for another reason for the name Jedidja. He translated: 'because (in this the name) Jhwh (is found)'. In his commentary he does not give any explanation concerning this significant attempt to solve the problem.

It seems possible to me that these two last words of our verse are secondary and that the placing of the *atnach* as well as the addition to the words in the Syriac and Vulgate translation, inspired by the end of verse 24, indicate the secondary character. The words could have been added in order to emphasise and do away with any misunderstandings that Jhwh's preference for Solomon was not invented by Nathan. That is why here too Nathan is called *the prophet*, a qualification which before then was not made. 2 Sam 12:25 belongs to those verses which contain a certain theological evaluation of history which later became predominate.

Leiden P.A.H. DE BOER

DIE ZEHNZAHL IN DER BIBEL UND IN IHRER UMWELT

Unter den vielen Zahlen, denen wir in der Bibel begegnen, hat die Zehnzahl eine besondere Stelle inne. Um so mehr muß man sich darüber wundern, daß man diesem Sachverhalt so wenig Rechnung getragen hat. Sehen wir von der *vox* 'zehn' in den biblischen Realenzyklopädien ab, so steht uns nur der knappe Aufsatz von B. Pick, *Der Einfluß der Zehnzahl auf das Judentum*, der im Jahre 1894 erschien, zur Verfügung.[1] Erfreulicherweise hat kürzlich auch H. Haag in seinem Beitrag zur Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag unter dem Titel *Die biblischen Wurzeln des Minjan* weitere wertvolle Bemerkungen zum Phänomen beigesteuert.[2] Leider ist hiermit wohl die Literatur, die sich mit der Zehnzahl in der Bibel und in der nachbiblischen Zeit befaßt hat, erschöpft.[3] Eine etwas weiter ausholende Behandlung, die auch die außerbiblischen Daten in die Besprechung miteinbezieht, steht aber noch aus, und es gilt jetzt diese Lücke einigermaßen auszufüllen.

Eine präliminäre Bemerkung sei vorangeschickt. Es ist unsere Absicht die Rolle, die die Zehnzahl in der Apokalyptik, in der Gematria und in der Kabbala überhaupt spielt, ganz außer Acht zu lassen. Wir sind vielmehr daran interessiert, der Verwendung der Zehnzahl im Alltagsleben nachzugehen in der Hoffnung, daß dabei etwas Interessantes herauskommt.

A. Wir befassen uns zunächst mit einigen Stellen und ihren außerbiblischen Parallelen, wo die Zehnzahl als Angabe einer bestimmten Zeitspanne erscheint, die sich sowohl auf Jahre als auf Tage beziehen kann.

Nachdem Abram zehn Jahre im Lande Kanaan verbracht hat, entschließt er sich, den Vorschlag seiner Gattin Sarai anzunehmen und sich die Ägypterin Hagar zu Konkubine zu nehmen (Gen 16:3). Der Sebulonite Elon waltet zehn Jahre als Richter in Israel (Ri 12:11). Naemi weilt mit ihren Schwiegertöchtern Orpa und Ruth ungefähr zehn Jahre im Lande Moab (Ru 1:4). Die Mutter und der

[1] Allgemeine Zeitschrift des Judentums, Jahrgang –8, S. 29ff.
[2] In: *Abraham unser Vater*, ed. O. Betz, M. Hengel, P. Schmidt, Leiden 1963, S. 235–241.
[3] Noch zu nennen wäre Th. W. II, 35ff s.v. δέκα, eine verdienstliche Materialsammlung von der Hand Fr. Haucks.

Bruder Rebekkas schlagen dem Knecht Abrahams, der die Brautwerbung zu einem guten Ende geführt hat, vor, die Heimreise wenigstens noch zehn Tage aufzuschieben (Gen 24:55). Ungefähr zehn Tage nachdem Nabal sich verweigert hatte, David das ihm gebührende Geschenk zu befördern, wurde er von JHWH geschlagen und er starb (1 Sam 25:38). Nach Verlauf von zehn Tagen erging das Wort JHWHs wiederum an Jeremia (42:7). Daniel schlägt dem obersten Kammerherrn, der über ihn und seine Genossen Hananja, Misael und Asarja zur Erziehung bestimmt war, vor: Probiere es doch einmal zehn Tage lang mit deinem Sklaven (d.h. ihnen nur Pflanzenkost zu essen und Wasser zu trinken zu geben) (Dan 1:12, 14, 15). In den Tagen Nehemias erhielten seine Leute außer Tag für Tag ein Rind, sechs fette Schafe und Geflügel noch alle zehn Tage manchen Schlauch mit Wein (Neh 5:18). Am 10. Nisan nimmt ein jeder ein Lamm für seine Familie (Ex 12:3) und von Rosj Hasjana bis Jom Kippur zählt man 'die zehn Tage der Umkehr'.

Die Vermutung drängt sich natürlich auf, daß in den angeführten Beispielen bei der Zehnzahl am ersten an eine runde Zahl zu denken sei. Andererseits sollte man erwägen, ob nicht in einigen Fällen, z.B. Gen 24:55; Neh 5:18; Dan 1:12, 14, 15 mit einer Reminiszenz an die zehntägige Woche zu rechnen sei. Dann wäre z.B. der 10. Nisan und der 10. Tisjri als Abschluß einer derartigen 'Woche' zu bestimmen. Mehr als eine Vermutung kann die Annahme solcher Dekaden in Israel leider nicht sein. Beers Behauptung, die fünf- oder zehntägige Woche kreuze sich in Israel mit der siebentägigen Woche, ist zwar interessant, läßt sich aber mangels genügenden Vergleichmaterials schwer erhärten.[1] Immerhin ist es seltsam, daß die Ägypter eine zehntägige Woche kannten und die Griechen die Monate in Perioden von zehn Tagen eingeteilt haben.[2] In Ägypten begegnen wir einer zehntägigen Frist in den *Klagen eines Bauern*, eine Schrift des mittleren Reiches, die in 1863 von Chabas entdeckt wurde. Wir erfahren hier, daß der Bauer zehn Tage damit verbrachte, den Dehuti-necht zu bitten, doch der hörte nicht darauf.[3] In Griechenland sollen einige Festspiele, wie z.B. die Gymnopadien, sich über zehn Tage erstreckt haben.[4] Der trojanische Krieg dauerte zehn Jahre und eben so lange irrte Odysseus auf sei-

[1] G. Beer, *Exodus*, Tübingen 1939, S.63.
[2] G. R. Driver, *Sacred Numbers and Round Figures*, in: F. C. Bruce, *Promise and Fulfilment*, Essays presented to Prof. S. H. Hooke, Edinburgh 1963, pp. 62–90.
[3] A. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923, S.161.
[4] Lübker-M. Euler, *Reallexikon des classischen Alterthums*, Leipzig 1882, S.476.

ner Heimfahrt umher.[1] Man kann schwerlich umhin, bei dieser Zeitspanne an eine runde Zahl zu denken.

B. Manchmal dient die Zehnzahl als Angabe der *Mindestzahl.* Das ist vor allem bei Militärunternehmen geringeren Umfangs der Fall. Nach der oben erwähnten Stelle 1 Sam 25:5 schickt David unter Befehl eines nicht Genannten zehn seiner Mannschaft zu Nabal. Zehn Waffenträger Joabs waren an der Tötung Absaloms beteiligt (2 Sam 18:15). So wird auch Gedalja von Ismael und zehn ihn begleitenden Männern erschlagen (2 Kö 25:25). Für solche beschränkten Verfahren genügte tatsächlich die kleinste militärische Einheit (Ex 18:21). Wir begegnen der Zehnzahl aber auch bei nicht-militärischen Aktivitäten, z.B. Ri 6:27, wo Gideon zusammen mit zehn Männern aus seinen Knechten den Altar Baals niederreißt.

Daß auch im Ausland für kleinere Verfahren die Zehnzahl als genügend empfunden wurde, ist aus der Geschichte des Sinuhe (um 1970 v.Chr.) ersichtlich. Dort heißt es, daß zehn Mann kamen und zehn Mann gingen um Sinuhe in den Palast einzuführen.[2]

Andere Beispiele der Verwendung der Zehnzahl als Mindestzahl sind folgende. In Abrahams Fürbitte für die Gerechten in der Stadt Sodom (Gen 18:32) bildet die Zehnzahl die unterste Stufe. Auf eine noch geringere Zahl kann der Patriarch in seinem Plaidoyer nicht herabsinken. Die Leute, die bei der Sammlung der Wachteln nur ganz wenig eingeholt hatten, gingen dennoch mit zehn Homer nach Hause (Num 11:32). Bevor er die Flucht vor seinem Sohne Absalom antritt, vertraut David zehn Kebsweibern die Aufrechterhaltung des Eigentumsrechtes seines Palastes an (2 Sam 15:16). Mit Gen 18:32 ist Am 6:9 zu vergleichen. Auch hier bilden die zehn Männer, die nach der Katastrophe in einem Haus übriggeblieben sind, der dürftigste Rest. Es gilt weiter als eine fürchterliche Drohung, daß eine Stadt, die mit hundert Mann in den Kampf ausgezogen war, nur noch zehn behalten wird (Am 5:3).

Angesichts des Wertes von Geschenken und der Höhe eines Honorars muß man sich immer wieder fragen, ob die Zehnzahl als eine Mindest- oder aber als eine Höchstzahl anzumerken sei. Im Falle der Gattin Jerobeams, die den Propheten Ahia mit zehn Broten und Kuchen und einem Krug Honig beschenkt, liegt es auf der Hand an eine ganz modeste Gabe zu denken (1 Kö 14:3). So auch

[1] Lübker-M.Euler, *o.c.*, p. 1207.
[2] A.Erman, *Literatur*, S.53.

bei den zehn Broten, die Isai seinen Söhnen im Lager und den zehn Stücken Käse, die er durch David dem Hauptmann bringen läßt (1 Sam 17:18). Dagegen wird man die zehn Talente Silber, sechstausend Schekel Gold und zehn Festgewänder, die der Syrer Naeman dem Propheten Elisa zu schenken gedenkt, als ein recht köstliches Geschenk zu werten haben (2 Kö 5:5). Zweifelsohne sind auch die zehn Silberstücke, die Micha dem im Gebirge Ephraim umherschweifenden Leviten als jährliches Gehalt verspricht (Ri 17:10) und die zehn Lot Silber und die Gürtel, die Joab einem uns unbekannten Soldaten zu schenken gedacht hatte (2 Sam 18:11) als eine stattliche Belohnung anzusehen.[1] Die Feststellung, daß für große Geschenktransporte immer zehn Lasttiere verwendet werden (Gen 24:10; 45:23) mutet ebenfalls seltsam an. Hier hat die Zehnzahl offenbar die Funktion den ehrenhaften Charakter der Sendung zu betonen.

C. Die Zehnzahl als Angabe der Höchstzahl. Hier ist vor allem an 1 Sam 1:8 zu erinnern, wo Elkana seine Frau Hanna mit den Worten zu ermuntern versucht: 'Warum ist dein Herz so traurig? Bin ich dir denn nicht mehr wert als zehn Söhne?' Ein Nachwuchs von zehn Söhnen ist doch wohl das Höchste, was man sich wünschen kann.

Als Höchstmaß fungiert die Zehnzahl offensichtlich auch Gen 24:22, wo uns berichtet wird, daß der Knecht Abrahams die Rebekka mit zwei Spangen für ihre Arme, zehn Schekel schwer, beschenkt. Sie waren wohl die schwersten, die damals zu haben waren.

Als oberste Grenze ist auch die Zahl der Saiten des Dekachords zu beachten (Ps 33:2; 92:4; 144:9). Dekachorde mit mehr als zehn Saiten gab es damals anscheinend nicht.

D. Die Zehnzahl als *Hyperbel*. Wir haben es hier mit einer interessanten Erscheinung zu tun, zumal sich hier viele ausländische Beispiele zur Illustration heranziehen lassen. Jakob wirft Laban vor, er habe seinen Lohn zehnmal verändert (Gen 31:7, 41). Hiob beklagt sich Bildad gegenüber, er habe ihn schon zehnmal geschmäht (19:3). Nehemia berichtet: Es waren aber auch schon Juden gekommen, die bei ihnen wohnten und hatten uns wohl zehnmal gesagt, was sie vorhatten (4:6).

[1] Eine interessante ugaritische Parallele zu diesem Priestergehalt bietet C.H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Roma 1949, p. 122.

Besonders beliebt ist die hyperbolische Wendung 'zehnmal mehr als'. Die Männer Israels entgegnen denen von Juda: 'Wir haben zehnmal mehr beim König und darum haben wir auch an David mehr Anrecht als ihr' (2 Sam 19:44). Daniel und seine Genossen erscheinen als zehnmal klüger und verständiger als alle Gelehrten und Beschwörer im ganzen Reiche (1:20).[1]

Mit diesen biblischen Stellen sind folgende außerbiblische Data zu vergleichen. So erinnert 1 Sam 1:8 an die Antwort auf die Schmähungen des Amen-em-ope: Komm, daß ich dir etwas von Necht sage, dem von Weinhaus; der ist (doch noch) zehnmal besser für dich als diese.

In den Amarnabriefen ist das 'in 10-facher Weise' oder 'zehnmal mehr' eine immer wiederkehrende Wendung. So schreibt Tušratta an Amenophis III: a-na-[ku ana] 10-šu a-na aššati-šu ša aḫi -ia: ic[h war ja in] 10-facher Weise für die Frau [meines] Bruders (in Anspruch genommen) (EA 20, 22). An Teie, die Witwe Amenophis III, richtet derselbe Tušratta sich mit folgenden Worten: i-na-an-na-a-m[a] it-ti na-ap-ḫur-ri-ia [ ] m[â]-ri-ka a-na 10-šu dan-neš dan-neš ar-ta [-na-'a-]am: Jetzt nun werde ich mit Naphurria, deinem So[h]ne, in 10-fachen Grade, durchaus, durchaus Freundschaft unterhalten (EA 26, 32). Weitere Beispiele finden sich noch EA 19, 33; 23, 18.22.39; 26, 56; 29, 11.[2] Immer handelt es sich um eine hyperbolische Wendung, die nur der Höflichkeit dienen soll.

Auch in der altbabylonischen und altassyrischen Briefliteratur begegnen wir der 'Zehnmal'-Formel oftmals. Hier aber nicht als Höflichkeitsäußerung, sondern vielmehr als Ausdruck der Ungeduld. Nur wenige Beispiele seien aufgeführt: eš-ri-šu aš$_{17}$-pu-ra-ku-um-ma ù-ul te-tè-ma-an-ni (BIN VII, 53, 7): (schon) zehnmal habe ich Ihnen geschrieben, Sie haben mir aber nicht berichtet; a-di eš$_{17}$-ri-šu aq-bi-ši-ma a-pa-lum-ma ú-ul i-pu-la-an-ni (LFBD 8, 18ff): (Schon) zehnmal habe ich zu ihr gesprochen, sie hat mir aber nicht geantwortet. Weitere Beispiele der ana- oder adi-ešrišu-Formel sind LFBD 17, 18; ICK I, 17, 8; ABL 358, Rs 30.[3]

E. Zehn als Ausdruck der *Vollkommenheit*. Die Formel ist eng mit der des Höchstmaßes verwandt, verdient andrerseits doch eine besondere Beachtung. Die ägyptischen Plagen sind als Ausdruck der Voll-

[1] Vgl. Pred 7:19.
[2] J.A.Knudtzon, *Die Amarna Tafeln*, Leipzig 1915.
[3] Freundliche Mitteilung von Prof. R.Frankena, Utrecht.

kommenheit der Rache JHWHs zehn an der Zahl (Ex 7:1ff). JHWH gibt den Israeliten seinen Willen in zehn Worten kund (Dt 4:13; 10:4; Ex 34:28). Ob die Zehnzahl an diesen Stellen ursprünglich ist oder nicht, mag dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall ist man der Meinung gewesen, daß alle Verpflichtungen Israels JHWH und den Volksgenossen gegenüber in diesen zehn Worten zusammenzufassen sind. Ebenso mutet es auch kaum als bloßer Zufall an, wenn uns Esth 9:10, 12, 13, 14 berichtet wird, Haman habe zehn Söhne an Nachwuchs gehabt. Die Zehnzahl fungiert hier als Vollmaß der Bosheit (vgl. vor allem Vs 13). Wenn uns dagegen berichtet wird, Hiob sei der glückliche Vater von sieben Söhnen und drei Töchtern gewesen (1:2), so begegnen wir hier der Zehnzahl als Ausdruck des Vollmaßes *in bonam partem*. Die zehn Zeugen, die Boaz von der Straße ins Tor einberuft, repräsentieren doch wohl die ganze Einwohnerschaft Bethlehems (Ru 4:2).

Hierher gehören auch diejenige Stellen, die die Formel 'zehn-eins' aufweisen. Hier ist die Zehnzahl offensichtlich Ausdruck für die Ganzheit. Es fällt dabei auf, daß diese Figur gewöhnlich in Schilderungen von Notzeiten und dergleichen Verwendung findet. So enthält Lev 26:26 die Drohung, es werde in der nächsten Zukunft so wenig Getreide geben, daß für zehn Weiber ein einziger Ofen genug sei um darin ihr Brot zu backen. Die Zehnzahl weist auf den allgemeinen Charakter der Hungersnot hin. So auch Jes 5:10, wo angedroht wird, daß zehn Joch Weinbergland nur einen einzigen Krug Wein ergeben werden. Sa 8:23 vertreten die zehn Männer, die einen jüdischen Mann beim Rockzipfel ergreifen und zu ihm sagen: 'Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, Gott ist mit euch' die ganze nicht-jüdische Welt.

Seltsamerweise begegnen wir der Zehnzahl in den kultischen Partien des Alten Testaments nur an vereinzelten Stellen. Ex 26:1 berichtet, daß die Stiftshütte aus zehn Zeltdecken herzustellen war (vgl. auch 36:8, 10). Das gegossene Meer, das sich im Vorhof des Tempels befand, maß zehn Ellen weit von einem Rande bis zum anderen. Weiter gab es zehn Kessel zum Waschen, zehn Tische und zehn goldene Leuchter (2 Chr 4:6ff). Wie gesagt, ist in diesen Berichten die Zehnzahl gar nicht vorherrschend. Sie tritt neben anderen auf, wie z.B. dem Fünfer und dem Zwölfer (2 Chr 4:4). Auch hier liegt ein Versuch zum Ausdruck der Totalitätsidee vor. Das trifft zweifelsohne auch für die Figur des Zehnten zu. Wer den Zehnten darbringt, opfert Gott symbolisch das Ganze.

Hat die Zehn gelegentlich schon den Charakter der Hyperbel, so um so mehr die Zehnerpotenzen, wie z.B. die Zahl Hundert. Hundert Schläge haben bei einem Narren weniger Erfolg als eine Zurechtweisung bei einem Verständigen (Spr 17:10). In der kommenden Heilszeit sollen die Knaben hundert Jahr alt sterben (Jes 65:20).

Noch mehr als zehn und hundert überhöht die Zahl Tausend eine frühere Aussage.[1] Ein Mensch kann Gott gegenüber auf 1000 nicht eins antworten (Hi 9:3). Gottes Barmherzigkeit waltet über 1000 Geschlechtern (Ex 20:6; 34:7; Dt 5:10; Jer 32:18; Ps 105:8). Am Ende der Tage sollen aus dem Kleinsten 1000 werden (Jes 60:22).

Noch höhere Zehnerpotenzen geben für den Hyperbel- bzw. Totalitätscharakter der Zehnzahl ein noch eindrucksvolleres Beispiel. So z.B. in Gen 24:60, wo die Verwandten Rebekkas sie mit den Worten segnen: 'Du, unsere Schwester, werde die Mutter von tausendmal zehntausend'. Micha fragt sich, ob JHWH Wohlgefallen an Tausenden von Widdern habe (6:7). Daniel sah in einer Vision, daß tausendmal Tausende (Engel) dem Hochbetagten dienten und zehntausendmal Zehntausende vor ihm standen (7:10).

Verlassen wir nun vorläufig das Alte Testament und wenden wir uns dem Neuen zu! Folgendes ist hier festzustellen. Die Zehnzahl spielt im NT eine ganz geringe Rolle. Als kleinere runde Zahl steht δέκα z.B. Lk 19:13 (zehn Sklaven – zehn Minen); 15:8 (zehn Drachmen); Mt 25:1 (zehn Jungfrauen); Apk 2:10 (Bedrängnis für zehn Tage); 12:3 (zehn Hörner).

Mit Recht weist Hauck auf die Bedeutsamkeit dessen hin, daß Mt durch 10 Wunderbeispiele (8:9) Jesu messianische Vollmacht nachweist. Der Stammbaum Jesu hängt bei Mt (1:1ff) mit dem Schema der Weltvollendung in 10 Wochen zusammen. Gelegentlich dient die Zehnzahl als Rahmen bei Aufzählungen, z.B. Rö 8:38ff: 10 Mächte sind außerstand, den Frommen von Gott zu trennen; 1 Kö 6:9ff: 10 Laster schließen aus vom Reiche Gottes.[2]

Wiewohl Hauck mit seiner Behauptung, dem NT liege eine ausgeführtere Zahlensymbolik ferne, völlig Recht hat, so wäre es doch anderseits verfehlt, den genannten Stellen jeden Symbolcharakter abzusprechen. Auch hier bringt die Zehnzahl die Totalitätsidee zum Ausdruck. Es leuchtet z.B. unmittelbar ein, daß die zehn Aussätzi-

[1] G. Sauer, *Die Sprüche Agurs*, Stuttgart 1963, S. 77.
[2] Th. W. II, 36.

gen in Lk 17:12 die ganze elende Menschheit repräsentieren, die zehn Hörner in Apk 12:3 eine Gesamtmacht darstellen ähnlich wie Dan 7:20 und Rö 8:38ff nichts weniger besagen wollen, als daß keine einzige Macht imstande ist, den Frommen von Gott zu trennen.

Wenn man sich auch schwerlich dem Eindruck entziehen kann, daß das NT nicht in besonderem Maße an der Zehnzahl interessiert ist, so erweist sich die Lage im nachbiblischem Judentum ganz anders. Im Talmud und Midrasj findet die Zehnzahl mehrmals Verwendung. Vor allem in den Pirqē 'Abot spielt sie, freilich nebst anderen Zahlen, eine hervorragende Rolle. Im fünften Abschnitt dieser Schrift begegnen wir folgenden Aussprachen.

1. Mit zehn Aussprüchen ist die Welt erschaffen worden. Welche Belehrung ist darin erteilt, da sie doch mit e i n e m Ausspruche hätte erschaffen werden können? Um verantwortlich zu machen die Frevler, die zerstören eine Welt, die mit zehn Aussprüchen erschaffen worden, und reichen Lohn den Frommen zu erteilen, die erhalten eine Welt, die mit zehn Aussprüchen erschaffen worden.
2. Zehn Geschlechter sind von Adam bis Noach genannt, um kund zu machen, welche Langmut Er walten ließ... 3. Mit zehn Prüfungen ward Abraham, unser Ahn, geprüft, und er bestand sie alle... 4. Zehn Wunder geschahen unseren Vätern in Mizrajim und zehn am Meere. Zehn Plagen brachte Gott, gelobt sei Er, in der Wüste; denn es heißt (4 Mose 14:22): 'Und sie versuchten mich schon zehnmal und gehorchten meiner Stimme nicht'. 5. Zehn Wunder geschahen unseren Vätern im Heiligtume: nie verlor ein Weib seine Frucht vom Geruche des Opferfleisches; nimmer ist das Opferfleisch riechend worden; nie ward eine Fliege im Schlachthause gesehen; nie ist dem Hohenpriester am Sühnetage eine Unreinheit begegnet, die ihn zum Dienste untauglich gemacht hätte; nie löschte der Regen das Feuer des Altars aus; nie hat ein Sturm die aufwirbelnde Rauchsäule bezwungen; nie fand sich ein Makel am Omer und an den beiden Broten und am Schaubrote; sie standen gedrängt und konnten sich bequem bücken; nie hat eine Schlange oder ein Skorpion in Jeruschalajim geschädigt; und nie hat Einer zum Andren gesagt: Mir ist's hier zu eng, daß ich in Jeruschalajim übernachten soll. 6. Zehn Dinge wurden erschaffen am Vorabend des Sabbath in der Dämmerstunde. Diese sind: die Öffnung der Erde, die Mündung des Brunnens, der Mund der Eselin, der Regenbogen,

das Manna, der Stab (des Moscheh), der Schamir, die Schrift, die Inschrift (auf den beiden Tafeln) und die Tafeln.
Zehn Baldachine machte der Heilige, gebenedeiet sei Er, für Adam, den ersten Menschen (Bab. Bathra V, 75a). Zehn Grade von Unreinheit gehen vom Menschen aus und es gibt auch zehn Grade von Heiligkeit (Kelim I, 5). Am Versöhnungstag habe der Hohepriester bis in die letzten Jahre des Tempelkultus hinein den heiligen Namen zehnmal ausgesprochen, freilich damals im Gegensatz zur früheren Sitte mit ganz leiser Stimme (Joma III, 7). Zehn Bibelverse, worin die Tugenden Gottes aufgezählt sind, wurden am Rosj Hasjana rezitiert (R.H. IV, 6). Zehn Geschlechter zogen unter der Führung Ezras von Babylonien nach Palestina (Kidd. IV, 1). Es gibt zehn Ausdrücke für 'Gebet' (Deut. R., Wa'etḥanan II, 1) und ebenso für 'Prophetie' (Ber. R. 44, ad Gen 15:1). Wie beliebt die Zehnzahl war, zeigt sich besonders auch darin, daß im Titel von wenigstens zwei späteren Midrasjim diese Zahl enthalten ist: Die zehn Martyrer (A. Jellinek, *Beth-Hamidrasch*, Leipzig 1853 u.f. Jahre, II, 66; VI, 19–35); Die zehn Zeichen des Messias (ib. II, 58).

Wie bekannt, wird erst durch die Anwesenheit von zehn erwachsenen Männern ein wirklicher Gottesdienst konstituiert (b Sanh. 7a) Hier hat die Zehnzahl den Namen *minyan* bekommen, ein Wort das 'Zahl' bedeutet. Es heißt Ab. III, 6: R. Chalafta ben Dosa aus Kafar Chananjah spricht: Zehn, die sitzen und mit der Thora sichbeschäftigen (eine andere Lesung hat: als Richter auftreten), da ruhet die göttliche Gegenwart (Schekina) in ihrer Mitte; denn es heißt (Ps 82:1): Gott steht in der Gemeinde (*'edah*) des Herrn. Die Aussage wird erhellt von einer baraitha (Ber. 6a): woher wissen wir, daß der Heilige und Gesegnete, gebenedeiet sei Er, sich in der Synagoge finden läßt, oder (daß), wo zehn zusammen beten, die göttliche Gegenwart in ihrer Mitte weilt? Die Antwort auf diese Fragen findet sich im oben angeführten Psalmvers, wobei nach der 3. Auslegungsregel Hillels *'edah* (Gemeinde) mit *'asarah* (zehn) gleichgesetzt wird. Das Mindestmaß zehn ist zweifelsohne als ein Überrest einer viel älteren Bestimmung zu betrachten, wonach zehn Familienhäupter die kleinste politische Unterabteilung bilden (Ex 18). Wie großen Wert man dem *minyan* beizumessen pflegte, erhellt z.B. aus Oraḥ Ḥayyim 55, 12, wo es heißt: 'alle erwachsenen männlichen Israeliten sind, falls nicht gebannt oder Bekenner einer feindlichen Konfession, zur vorgeschriebenen "Zehn" zu rechnen, selbst wenn sie allgemein als große Sünder bekannt sind. Es ist alles

daran gelegen, daß in diesen zehn Männern die Gemeinde legitim vertreten ist.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Bestimmung in Meg IV, 3, wo neun Tätigkeiten aufgeführt werden, die die Anwesenheit von zehn Männern erfordern, weil sie eine Gemeinde bilden (Ab. III, 6; Meg. 23b). Auch war es Sitte, daß die Gemeinde bei Hochzeiten und Bestattungen durch mindestens zehn Männer vertreten wurde (Ab. R. N. VIII, 11b). Vorschrift war es ohne weiteres, daß mindestens zehn Personen zu einer Tischgenossenschaft beim Passahmahl gehören (T. Pes. 4 Ende; Jos. Bell. 6, 423).

In den Bestimmungen über den Tag, an dem die Estherrolle zu verlesen ist, wird diejenige Stadt als 'groß' betrachtet, in der sich zehn berufslose Männer finden, die folglich immer zum heiligen Dienst disponibel sind (Meg. 1, 3).

Auch in den Qumranschriften tritt die Zehnzahl besonders hervor. Aus Stellen wie CD XIII, 2; 1QS VI, 3, 6 und 1QSa II, 22 ist zu entnehmen, daß auch hier die Legitimität der Gemeindeersammlung durch die Zehnzahl der Anwesenden bestimmt wird.

Über den Ursprung der Zehn als vollkommene Zahl läßt sich leider nichts mehr mit Sicherheit ermitteln. Die Etymologie trägt zum Verständnis nicht viel bei. Die Wurzel עשר enthält den Begriff Gemeinschaft und das Substantiv kann demnach Gruppe, Bande bezeichnen. Diese Einheiten sind aber keineswegs an die Zehnzahl gebunden. Im Arabischen kennt man z.B. eine Gruppe von 8 Tagen oder von 3 Mondnächten.[1]

Die Wichtigkeit der Zehnzahl hängt nach Hauck und vielen anderen in Israel wie in anderen Völkern mit dem ursprünglichen Zählen nach den Fingern der Hand bzw. der beiden Hände zusammen. So wird die Zehn Grundlage des dekadischen Systems, das neben dem Duodezimalsystem im Altertum bestand.[2] Tatsächlich wird diese Meinung noch in spätmittelalterlichen jüdischen Kreisen vertreten.[3]

Von den Pythagoräern wurde die Zehn als Summe aus 1 + 2 + 3 + 4 hochgeschätzt und als heiligste Zahl in die hermetische Mystik weitergegeben. Damit haben wir aber spekulative Bereiche betreten, was bekanntlich nicht unsere Absicht war. Es empfiehlt sich

[1] Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, S. 742.
[2] Th. W. II, 35.
[3] E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur*, Leipzig 1900, S. 56.

vielleicht bis auf weiteres dem erstgenannten Erklärungsversuch beizustimmen.

Überblicken wir noch einmal das bisher aufgeführte Material, so ergibt sich, daß die Zehnzahl in der Bibel und im Judentum vor allem Ausdruck der Vollständigkeit und Vollkommenheit ist. Das bedeutet aber keineswegs, daß die Zehnzahl hiermit das Monopol in den genannten Bereichen errungen hat. Die Siebenzahl steht ihr als scharfer Konkurrent gegenüber. Das geht aus den folgenden Beispielen deutlich hervor. Sehen wir zuerst das AT unter diesem Aspekt durch, so ergibt sich, daß die Siebenzahl als Angabe einer bestimmten Zeitspanne (A) noch frequenter verwendet wird als die Zehnzahl.

Nachdem die von Noah ausgelassene Taube, ohne eine Ruhestätte gefunden zu haben, zu ihm zurückgekehrt war, entschloß er sich, noch weitere sieben Tage zu warten (Gen 8:10). Laban verfolgt den ihm entflohenen Jakob sieben Tagesmärsche lang (Gen 31:23). Nach dem Tode Jakobs wird eine siebentägige Totenklage veranstaltet (Gen 50:10). Die Hochzeitsfeierlichkeiten erstreckten sich über sieben Tage (Ri 14:12, 17). Genau so lange auch dauerte das Fasten, das von den Jabesiten nach der Bestattung der Gebeine Sauls veranstaltet wurde (1 Sam 31:13). Die Ältesten von Jabes erbeten sich vom Amoniterkönig Nahas eine Frist von sieben Tagen um sich über seine Bedingungen beraten zu können (1 Sam 11:3). Die Freunde Hiobs setzten sich bei ihm auf den Erdboden sieben Tage und sieben Nächte lang, ohne ein einziges Wort zu ihm zu sagen, weil sie sahen, daß sein Schmerz überaus groß war (Hi 2:13). Die Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Vor allem in den kultischen Texten begegnen wir der siebentägigen Frist auf Schritt und Tritt. Am Passahfest ißt man sieben Tage lang ungesäuertes Brot (Ex 12:15, 19; 13:6, 7; 23:15). Die Weihe der Priester erstreckt sich über sieben Tage (Lev 8:33). Nach der Geburt eines männlichen Kindes ist die Mutter sieben Tage lang unrein (Lev 12:2). Ebenso soll jeder, der einen Toten berührt, sieben Tage lang unrein sein (Num 19:11). Für die Feier des Passah- und Laubhüttenfestes sind ebenfalls sieben Tage vorgesehen (Dt 16:1–8; Num 29:12; Dt 16:13, 15).

Hyperbolischen Charakter ist genau wie bei der "zehnmal"-Formel der "siebenmal"-Formel beizumessen. So z.B. Gen 33:3, wo berichtet wird, daß Jakob sich für seinen Bruder Esau siebenmal zur

Erde geneigt hat, ein Höflichkeitsakt, der uns von den Amarna-Briefen 137, 147, 234, 244, 250 usw. her so gut bekannt ist. Hiermit zu vergleichen ist eine Stelle wie Ps 119:164, wo der Dichter versichert, daß er gewohnt ist, JHWH täglich siebenmal zu loben. Diese Formel ist aber zugleich Ausdruck der Vollständigkeit und deshalb nicht nur als eine bloße runde Zahl zu betrachten. Das erhellt auch aus vielen anderen Stellen, wie z.B. Lev 4:6, 17; 8:11; 14:7; Jos 6:4; 1 Kö 18:43; 2 Kö 4:35; 5:14; Spr 24:16.

Wiewohl es nicht immer leicht zu bestimmen ist, ob wir es im AT bei der Siebenzahl mit einer runden Zahl oder mit einem Symbolwert zu tun haben, läßt sich doch vermuten, daß mit der letzten Möglichkeit am ehesten zu rechnen sei. Aus einer Fülle von Beispielen seien hier nur einige hervorgehoben. Es kann nicht von ungefähr sein, daß die Gibeoniten David um die Auslieferung von gerade sieben Söhnen Sauls ersuchen, sind sie doch der Meinung, daß ihnen nur durch den Tod dieser Männer, die in der Siebenzahl das ganze Haus Sauls repräsentieren, Genugtuung für das ihnen angetane Leid erteilt werden kann (2 Sam 21:6). Auch kann es kein Zufall sein, daß gerade sieben Augen auf den vor Josua hingelegten Stein gerichtet sind, (Sa 3:9), handelt es sich hier doch um die Augen JHWHs, die die ganze Erde durchschweifen (Sa 4:10). Es versteht sich auch, daß die Mitteilung in Spr 9:1, das Haus der Frau Weisheit ruhe auf sieben Säulen, eine mehr als bautechnische Angabe ist. Das ist leider von den meisten Kommentatoren verkannt worden.[1] Es leuchtet ein, daß auch hier die Siebenzahl auf den Vollständigkeitscharakter der Weisheit hinweisen will. Die Summe der Bosheit findet ihren entsprechenden Ausdruck in den sieben Greueln, die der Spruchdichter im Herzen des Hassers weiß (26:25). Seltsam muten auch die Mitteilungen an, daß Hananja im siebenten Monat den ihm von Jeremia angesagten Tod erlitten hat (Jer 28:17) und Gedalja ebenfalls in diesem Monat von Ismael ermordet wurde (Jer 41:1). Es handelt sich hier um etwas mehr als um einen Zufall, hat es doch in der literarischen Form, worin uns diese dramatischen Ereignisse überliefert worden sind, mit der Aufführung dieser Siebenzahl anscheinend eine besondere Bewandtnis. Hat der Autor mit der Wahl dieser heiligen Zahl seinen Lesern das Auge für die göttliche Lenkung in der Geschichte öffnen wollen?

[1] So noch kürzlich von weiland B. Gemser: 'So ist das Haus der Weisheit gezeichnet als eine feste, stattliche und gastliche Wohnung' (*Sprüche*², Tübingen 1963, S. 51).

Die siebenfache Potenzierung der Zehnzahl hat selbstverständlich eine besondere Aussagekraft. Die Ägypter veranstalten für Jakob einen siebzigtägigen Trauer (Gen 50:3). Siebzig Älteste repräsentieren das ganze Volk vor der Stiftshütte (Ex 24:1, 9; Num 11:16, 24f). Siebzig Jahre liegt Jerusalem zerstört da (Jer 25:11f; 29:10; Sa 1:12; 7:5).

Im Neuen Testament bleibt die Frequenz der Zehnzahl-Verwendung weit hinter der der Siebenzahl zurück. Fangen wir auch hier mit der Figur der Zeitangabe an, so finden wir 'sieben Tage' als Umschreibung der Woche in Ag 20:6; 21:4, 27; 28:14. Ob wir es in Lk 2:36, die Heirat der Hanna habe sieben Jahre gedauert, mit einer runden Zahl oder mit einer genauen Zeitangabe zu tun haben, muß dahingestellt bleiben.

Der Vollständigkeitscharakter der Siebenzahl tritt an Stellen wie Mt 12:45; Lk 11:26 klar zutage, wo es vom Rückfälligen heißt, mit dem ausgetriebenen unreinen Geiste hielten sieben andere bei ihm Einzug, die noch schlimmer seien als er. Hiermit zu vergleichen ist Lk 8:2, wo von Maria Magdalena gesagt wird, aus ihr wären sieben schlimme Geister ausgefahren. Beide Male ist dem Berichterstatter alles daran gelegen durch die Aufführung der Zahl sieben den Zustand völliger Verderbnis, der nicht mehr übertroffen werden kann (siehe Mt 12:45; Lk 11:26 Ende), den Lesern vor Auge zu führen. Mit Recht erinnert Rengstorf hier an die Stelle 2 Kö 4:35, die in gewissem Sinne als Parallele zu betrachten ist. Als Elisa sich auf den toten Sohn der Sunamitin gelegt hat, um ihn ins Leben zurückzurufen, niest dieser siebenmal. Mit diesem Geschehnis ist erwiesen, daß der Tote wieder lebendig geworden ist (vgl. 4:36): das siebenmalige Niesen zeigt, daß das Leben völlig und so, wie es war, zurückgekehrt ist.[1]

Mit der Erscheinung der Siebenzahl in Ag 19:14 muß es doch auch eine besondere Bewandtnis haben. Diese sieben Söhne des jüdischen Hohenpriesters Skeuas, die sich für ihre Beschwörungskünste des Namens des Herrn Jesu zu bemächtigen versuchen, sind hier doch wohl als Repräsentanten völliger Bosheit vorgeführt worden und als Gegenstück zu den zehn Söhnen Hamans zu betrachten (Esth 9:10). Neben dieser Vollständigkeit in der Bosheit treten die sieben Männer, die das Zeugnis haben und voll von Geist und Weis-

[1] Th. W. II, 627.

heit sind, als Repräsentanten der Gemeinde Gottes im Diakonat leuchtend hervor (Ag 6:3).

In der Offenbarung des Johannes ist die Sieben bekanntlich reich belegt: sieben Gemeinden in der Asia (1:4f), sieben Geister vor dem Throne Gottes (1:4; 4:5; 5:6), sieben Leuchter (1:12), sieben Sterne in der rechten Hand Christi (2:1), sieben Fackeln von Feuer (4:5), sieben Siegel (5:1f), das Lamm mit sieben Hörnern und sieben Augen (5:6), sieben Posaunen in den Händen der sieben Engel (8:2f), sieben Donner (10:3f), ein Drache mit sieben Häuptern, darauf sieben Kronen (12:3; 13:1; 17:3f), sieben Plagen (15:1f). Diese Vorliebe für die Sieben läßt sich nur aus dem Bestreben, den Totalitätscharakter der vorgeführten Bilder zu betonen einigermaßen befriedigend erklären. *In bonam partem* verbürgt sie die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens, *in malam partem* die der Gott entgegengesetzten Mächte, nämlich in dem Tier mit den sieben Häuptern (12:3 u.ö.). Sie nur im Sinne einer apokalyptischen Zahl aufzufassen ist wohl mit Rengstorf gegen E. Lohmeyer abzulehnen.[1]

Abschließend sei noch an die Aussendung der Siebzig erinnert (Lk 10:1f). Mit Recht hat man die Stelle immer so verstanden, daß die Auswahl von gerade 70 Männern zum Apostolat den Universalismus Jesu betonen soll, wobei zu bemerken ist, daß der Bericht in Num 11:16 seine alttestamentliche Vorlage hat.

Die Beliebtheit der Sieben als vollkommene Zahl läßt sich auch mühelos im rabbinischen Judentum nachweisen, vor allem in den jüngeren Midraschim. Aus vielen Beispielen heben wir nur einige hervor. Man unterschied sieben Kategorien von Pharisäern nach dem Grade ihrer Frömmigkeit (TJ Ber. IX, § 7, f. 14b; TJ Soṭ. V, § 7, f. 20c). Im Paradiese zählt man sieben Klassen von Gerechten (Jalqut zu Gen 2:8f, 7a). Die Söhne Noahs erhielten sieben Vorschriften für ihre Lebensführung (Gen. R. Noaḥ 36, 8). Es hat unter den Völkern sieben Propheten gegeben (Lev R. Wayiqra 2, 9) und die Jahre der Trübsal sind sieben an der Zahl (Pes. R. 146b, 159b, 161).

Schließlich sei noch bemerkt, daß nach Josephus die kleinsten Ortsbehörden im jüdischen Lande aus sieben Personen bestanden (Ant. IV, 8, 14; vgl. Meg 26a).

Fragen wir uns in welcher Weise der hohe Wert, den man in der Bi-

[1] Id., 630.

bel und im Judentum der Sieben beimißt zu erklären, und auf welche Vorstellungen diese Vorliebe zurückzuführen sei, so müssen wir uns darüber im klaren sein, daß die Zahl Sieben nicht nur hier, sondern im gesamten semitischen Kulturkreis eine überragende Stellung einnimmt. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes weit sprengen, gingen wir daran die Beispiele aufzuführen, die Ägypten, Babylonien und neulich Ugarit in erstaunlicher Fülle bieten. Überdies spielt die Sieben bekanntlich auch bei den Germanen, Griechen und Römern eine große Rolle. Das bedeutet, daß die Frage nach dem Ursprung nicht ausschließlich von Israel her zu beantworten ist. Ist man heute stets weniger geneigt, die Stellung der Sieben in der semitischen Welt dem Vorhandensein von sieben Planeten zuzuschreiben, so gewinnt die Einsicht, daß vielmehr die Beobachtung der vier Mondphasen zu je etwa sieben Tagen in diesem Punkte hervorzuheben sei, immer größeren Anhang. So hat auch Hehn überzeugend nachgewiesen, daß sowohl das babylonische Schöpfungsepos als auch das AT erkennen läßt, wie man hier in der Tat den Mond als Zeitmesser angenommen hat und dadurch gleichsam von selbst auf die Sieben als eine Zahl geführt worden ist, die innerhalb des Kosmos und seiner Ordnungen maßgebende Bedeutung besitzt. Von dieser kosmischen Bedeutung her ist es weiter nach Hehn zu der gedanklichen Verknüpfung von Sieben und voller Periode gekommen, und von da aus ist es dann nur noch ein Schritt bis zur Gleichsetzung des abstrakten Zahlbegriffs Sieben mit dem Begriff des Ganzen und Vollen und dahin, daß sich mit der Sieben jeweils die Vorstellung eines geschlossenen und vollkommenen Ganzen verknüpft und sie also die gegebene Größe ist, wenn man ein derartiges Ganzes kurz und prägnant zum Ausdruck bringen will.[1]

Wir kommen zum Schluß. Die Untersuchung hat ergeben, daß die Zehn in der Bibel und im Spätjudentum, ohne je den Rang einer 'heiligen' Zahl zu erreichen, dennoch als eine sehr wichtige Erscheinung zu werten ist. Als Angabe einer gewissen Zeitspanne, als Höchst- bzw. Mindestzahl, als Hyperbel und vor allem als vollkommene Zahl findet sie im genannten Schrifttum eine breite Verwendung. Nun hat sich aber weiter ergeben, daß neben der Zehn die Sieben eine fast gleiche Rolle spielt. Zu beachten ist nur, daß eine Verwendung der Sieben als Mindestzahl sich nicht nachweisen läßt.

[1] J.Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im AT*, Leipziger Semitistische Studien II 5, 1907, S.62ff.

Angesichts einer so weitreichenden Ähnlichkeit erscheint es als sinnvoll auf die Unterschiede zu achten. So ist es auffallend, daß, während die Zehn im kultischen Bereich nur verhältnismäßig bescheiden hervortritt, die Sieben dagegen, besonders bei Entsühnungen und Reinigungen und vor allem im Opferzeremoniell doch eine hervorragende Rolle spielt.[1] Um so mehr sticht dabei aber wieder der breite Umfang des Zehnteninstituts überraschend ab!

Seltsam ist auch, daß während im AT die beiden Zahlen ungefähr nebeneinander erscheinen und, abgesehen vom Kultus, eine fast gleiche Frequenz aufweisen, im NT die Sieben der Zehn den Rang abläuft und im Judentum dagegen die Zehn zuungunsten der Sieben im Aufmarsch begriffen scheint. Eine befriedigende Erklärung dieses letzten Sachverhaltes hat sich bisher noch nicht ergeben. Ob es je gelingen wird, die Einflüsse aufzudecken, die diesen Sachverhalt herbeigeführt haben, ist eine Frage, die sich schwer beantworten läßt. Es ist zu befürchten, daß es der Mangelhaftigkeit des Materials wegen nicht mehr gelingen wird, das Problem in der einen oder in der anderen Richtung zu lösen.[2]

Utrecht H.A. BRONGERS

[1] Id., S.34ff.
[2] Frau Elrud Kunne-Ibsch, Utrecht, bin ich zu großem Dank verpflichtet für ihre Hilfe bei der Abfassung in der deutschen Sprache.

L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE ROYALE À LA VEILLE ET AU LENDEMAIN DE L'EXIL

Bien rares sont les exégètes qui contestent aujourd'hui que le messianisme royal ait existé avant l'exil babylonien, à tout le moins dans le cercle des poètes ou prophètes de cour et dans les couches populaires. Même un Paul Volz, qui se montra sceptique touchant l'ancienneté de l'espérance en la venue d'un Roi idéal de l'avenir, n'osa pas le nier.[1] Il admit qu'à l'époque de Josias, la figure exemplaire de ce roi et les réussites spectaculaires de son règne ont pu donner lieu à l'éclosion d'une figure royale d'allure messianique.[2] Dès lors, estima-t-il, un certain messianisme royal a pu pénétrer et prendre racine jusque dans les discours et les écrits des meilleurs d'entre les prophètes yahvéistes.

S'il en est ainsi, on comprend l'intérêt que présente une étude qui recherche dans quelle mesure les prophètes qui ont précédé immédiatement l'exil et qui l'ont vécu, ont subi l'influence des espérances messianiques, une étude qui s'efforce de préciser comment, en s'y ralliant, ils les ont sanctionnées ou corrigées. Les prophètes qui entrent en ligne de compte sont Jérémie, Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe (Is 40–55). En ce qui concerne ce dernier, nous ferons toutefois abstraction des Chants du Serviteur.[3] Il n'est pas certain que ces poèmes sont du même auteur et dérivent de la même époque. Puis il est douteux que le mystérieux Serviteur soit à situer dans la ligne des espérances messianiques royales.[4]

[1] P. Volz, *Der vorexilische Jahweprophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt*, Göttingue 1897. – Il importe grandement de posséder au seuil de toute investigation une notion suffisamment précise du Messie. Voir à ce sujet P. Veugelers, *Le Psaume LXXII poème messianique?*, dans Eph. Theol. Lov. 1965, t. XLI, p. 317–343. Voici comment nous tendons de plus en plus à circonscrire la notion vétérotestamentaire du Messie. Il y a d'une part ce que nous appellerions une notion théorique de messie, celle d'un roi idéal, sauveur de la nation et lieutenant de Yahvé auprès de son peuple. D'autre part, il y a les applications concrètes de cette notion, qui ont varié au cours de l'histoire. Est messie potentiel, messie en puissance, tout roi issu de la race de David. Est messie de fait tout davidide incarnant l'idéal yahvéiste du souverain idéal et réalisant ainsi les conditions pour que Yahvé accomplisse les promesses faites à son peuple. Sera messie par excellence le roi idéal qui brisera la dernière insurrection des nations païennes contre le peuple de Dieu et instaurera ainsi le règne eschatologique définitif de Yahvé au sein du peuple élu et, par l'intermédiaire de celui-ci, sur la terre entière.

[2] Id., p. 77.

[3] Cf. J. Coppens, *Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé*, dans *Studia Biblica et Orientalia* (Analecta Biblica, t. X), vol. I: Vetus Testamentum, Rome 1959, p. 114–124.

[4] Cf. J. Coppens, *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme*, dans *Sacra Pagina* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, t. XII–XIII), vol. I, Paris 1954, p. 434–454.

Jérémie, le premier des prophètes que nous devons considérer, nous est présenté souvent comme peu disposé, en raison des thèmes généraux et principaux de sa prédication, à s'ouvrir aux vues du messianisme royal. Il n'encourage guère les espérances nationales avec lesquelles l'espoir en la venue d'un roi-messie a partie liée.[1] En revanche, il est un des premiers à favoriser l'universalisme.[2] Plutôt que de placer sa confiance en des rois terrestres qui ont si souvent déçu la nation, il se tourne vers Yahvé comme le vrai souverain entre les mains duquel le peuple peut et doit remettre sa destinée.[3] En particulier, la vue des rois dont lui-même put faire l'expérience, personnages falots ou despotes, ne fut pas de nature à renforcer sa sympathie pour la dynastie. On connaît les jugements sévères qu'il porta contre Shallum-Joachaz (22:10–12), Joiaqîm (22:13–19), Joiakîn-Jechonias (22:24–30) et Sédécias (21:7; 24:8–10). Surtout l'oracle prononcé contre Joiakîn paraît exclure pour la dynastie davidique toute chance de remonter sur le trône de Juda (22:30). Ce qui amène certains auteurs à dire qu'en fin de compte, Jérémie renonça sous Sédécias à tout espoir messianique.[4] Remarquons toutefois que le terme *zèra'* dont le prophète se sert en 22:30, est d'une portée ambiguë. Il n'est pas exclu qu'il ne vise que la descendance immédiate du roi félon. Comprise ainsi, l'annonce prophétique s'est réalisée, et elle ne s'oppose plus à ce qu'en d'autres circonstances, le prophète ait exprimé son espoir en la venue d'un davidide idéal à

[1] P. Volz, *Prophetengestalten des Alten Testaments. Sendung und Botschaft der alttestamentlichen Gotteszeugen*, Stuttgart 1949, p. 219–262. Voir le même auteur, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt*, p. 68–78.

[2] P. Volz, *Die vorexilische Jahweprophetie*, p. 70: 'Der religiöse Universalismus aber streitet wider die Messiasidee.'

[3] Id., p. 69: 'Die Messiasidee wird weiter unwahrscheinlich gemacht durch seine Gottesvorstellung.'

En contraste avec le scepticisme que P. Volz professa vers la fin du siècle dernier à l'endroit de la naissance et de la diffusion de l'espérance messianique chez les prophètes, G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Munich 1961, n'hésite pas à défendre des positions plus classiques. La prédication d'Isaïe, note-t-il, s'appuie sur deux traditions, l'une concernant Sion, l'autre relative à David (p. 184). Jérémie qui donna au peuple l'assurance 'd'un avenir et d'une espérance' (Jér 29:11), reprit en 33:5–6 et 30:9 l'espérance messianique. En 30:21, il haussa cette-espérance à un niveau jamais atteint. Il fit du gouverneur *(môšel)* de l'avenir un médiateur, seul qualifié pour s'approcher de Dieu et engageant dans cette approche sa vie elle-même (*l.c.*, p. 231–232). Ézéchiel aborda deux fois directement le thème messianique (p. 250). Alors que Jérémie laissa subsister distinctement les traditions relatives à l'alliance du Sinaï et à l'alliance davidique, Ézéchiel réussit à les unir (cf. Ezech 34:23–24; 37:23). Sous le règne du nouveau David, l'alliance sinaïtique se réaliserait pour la première fois pleinement: le peuple obéirait désormais aux commandements de Dieu (Ezech 37:24) (*l.c.*, p. 250).

[4] A. Caquot, *Problèmes du messianisme israélite*, dans *Annuaire 1964–65*, Ecole Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, Paris 1965, p. 80. – Cf. Eph. Theol. Lov., 1965, t. XLI, p. 673–674.

une époque à fixer par la Providence. Examinons donc de plus près si quelques passages attestent cet espoir.

Renonçons à trouver une expression du messianisme en Jér 22: 4–6: 'Si vous vous appliquez à observer cette parole, alors, par les portes de ce palais, des rois, siégeant sur le trône de David, feront leur entrée, montés sur des chars et des chevaux, eux, leurs serviteurs et leurs gens. Mais si vous n'écoutez pas ces paroles, je le jure par moi-même – oracle de Yahvé – ce palais deviendra une ruine.'[1] Ce texte, qui revient dans Jér 17:19–27, dans une péricope qualifiée par d'aucuns comme ne dérivant pas du prophète, ne concerne pas le Messie. Il vise ce qu'on appelle la royauté empirique, celle qui existait à l'époque du prophète. Il énonce tout au plus un certain messianisme dynastique. Soulignons d'ailleurs que les rois de l'avenir ne sont pas présentés comme davidides. Ils siégeront sur le trône de David, mais rien n'indique qu'ils seront nécessairement de sa race.

Dan Jér 23:1–4, dont il faut rapprocher Jér 3:15, le vrai messianisme est également absent. Certes, un trait messianique y fait son apparition: les souverains de l'avenir seront de vrais pasteurs. Puis, la notion de 'pasteur' y acquiert une coloration qui fait songer au roi idéal de l'avenir. En revanche, il n'est pas question de davidides ni, à fortiori, d'un davidide particulier.[2] On sait que le terme 'pasteur' pour désigner les monarques de l'avenir apparaît aussi chez Ézéchiel. Ce n'est pas une raison de nier l'authenticité jérémienne de 23:1–4 et 3:15, car Jérémie use ailleurs encore du terme 'pasteur', à savoir en Jér 22:22; 25:34, 35, 36. Jér 2:8, énumère même les pasteurs comme un groupe bien circonscrit à côté des prêtres et des prophètes.

Une figure messianique apparaît-elle pour la première fois en Jér 23:5–6, passage qui fait suite à la péricope que nous venons d'analyser? L'hagiographe y déclare solennellement: 'Voici venus des jours – oracle de Yahvé – où je susciterai à David un germe juste, qui régnera en vrai roi et sera intelligent, exerçant dans le pays droit et justice 6. En ses jours, Juda sera sauvé et Israël habitera en sécurité. Voici le nom dont on l'appellera: Yahvé-notre-justice.' Ce texte revient avec une modification importante, à savoir la transposition du nom du roi à la ville de Jérusalem, en Jér 33:14–16, péricope généralement tenue pour non jérémienne.

[1] A. Gelin, *Jérémie. Les Lamentations. Le Livre de Baruch*, 2e éd. revue, dans La Sainte Bible, Paris 1959, p. 113. – L'auteur renvoie pour contraste à Zach 9:9.

[2] P. Volz (*op.cit.*, p. 78–80) ne compte pas les deux passages parmi les textes messianiques.

Divers auteurs récents[1] n'hésitent plus aujourd'hui à attribuer le texte au prophète. En effet, l'oracle se situe parfaitement dans un cadre jérémien et il contient peut-être une allusion à Sédécias, le faux juste. Cette fois, ce sera le peuple, et non plus un despote étranger qui donnera le nom de 'Yahvé-notre-justice' à un prince suscité par Yahvé.[2] Puis le règne du monarque idéal est décrit en termes qui correspondent aux aspirations du prophète. Son gouvernement ne sera pas caractérisé par des succès militaires, ni par la puissance politique, ni par le faste terrestre, mais par l'exercice du droit et de la justice, par une réelle indépendance à l'endroit des potentats étrangers, par la paix et la sécurité dont le peuple, aussi bien d'Israël que de Juda, jouira. Enfin, et ceci s'accorde également avec les vues de Jérémie, si le monarque de l'avenir régnera en vrai roi, l'œuvre du salut sera néanmoins accomplie en ordre principal par Yahvé.

Il ne manque pas d'objections à l'authenticité jérémienne. Énumérons les principales: *a*) l'expression: *nᵉ'ûm Yhwh* n'a pas la place qu'elle occupe dans les passages authentiques; *b*) la tournure: *hinnēh yāmîm bā'îm* caractérise des péricopes additionnelles: 9:24 (25); 16:14; 23:7; 30:3; 31:27, 31, 38; 33:14; *c*) les vv. 5–6 ne cadrent pas avec le v. 4, voire contredisent les vv. 1–4; *d*) la péricope trahit la situation de l'exil: il n'y a plus de roi; Yahvé doit susciter la venue d'un nouveau monarque; *e*) le cadre exilique se confirme par les affinités de vocabulaire de la péricope avec Ézech 34:23–24, 29 et 37:24, ainsi qu'avec le Deutéro-Isaïe;[3] *f*) enfin les échos du texte en discussion se trouvent dans divers passages postexiliques tels Jér 33:14–16; Zach 3:8; 6:12–13.

Ces arguments n'emportent pas la conviction. On ne peut guère s'appuyer outre mesure sur la place attribuée à l'expression 'oracle de Yahvé'. La tournure: 'Voici que des jours viennent...' se rencontre aussi bien en des passages dont l'authenticité n'est pas contestée.[4] On peut concéder que les vv. 5–6 ne s'harmonisent pas par-

[1] C'est le cas de W. Rudolph, *Jeremia*, dans Handbuch zum Alten Testament, t. XII, Tubingue 1947. – J. Steinmann, *Le prophète Jérémie. Sa vie, son œuvre et son temps*, dans Lectio divina, t. IX, Paris 1952. – A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia*, dans Das Alte Testament Deutsch, t. XX, Goettingue 1952. – A. Gelin, *Jérémie. Les Lamentations. Le livre de Baruch*, 2e éd., dans La Sainte Bible, Paris 1959.

[2] M. Sekine (*Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia*, dans Vet. Test., 1959, t. IX, p. 47–57) conteste que l'oracle ait été prononcé sous le règne de Sédécias. Il le situe sous celui de Joiaqîm.

[3] On signale l'usage de *yāsa'*, *ṣᵉdāqāh*, *ṣaddîq*, *hiśkîl*, *mišpāṭ*, et les rapports de la péricope avec Is 42:1–4.

[4] J. Steinmann considère comme passages additionnels 16:14; 23:7; 31:38; 33:14–25: cf. *op. cit.*, p. 305, 308, 310. Il n'élève pas de doutes à l'endroit de 9:24 (25); 30:3; 31:27, 31.

faitement avec les vv. 1–4, mais remarquons que ces derniers versets visent les 'pasteurs' en général, c'est-à-dire, selon le commentaire d'A. Gelin,[1] 'le roi et l'aristocratie'. Dire que notre texte évoque l'exil est exagéré. Il concerne certes l'avenir, mais un avenir que le prophète n'est pas à même de préciser, un avenir qui suppose une intervention positive de Yahvé, exprimée par le hiphil de *qûm*, et qui implique par conséquent l'avènement d'une ère nouvelle. Quant aux affinités avec Ézéchiel, le Deutéro-Isaïe, Zacharie, il faut croire, s'il y a dépendance, à une influence de notre texte sur ces divers auteurs, qui tous apparaissent comme postérieurs.

Il nous reste à dire un mot sur le cadre historique du logion. Nous savons déjà que d'après certains auteurs, l'oracle fut prononcé sous le règne de Sédécias. M. Sekine le conteste. Selon lui, Jérémie renonce à mettre un quelconque espoir en la maison de David à partir de la condamnation proférée contre Joiaqîm les 4e et 5e années du règne de ce souverain (36:1–4; 27–32. Cf. 22:13–19).[2] M. Sekine fait appel à diverses considérations pour défendre ce point de vue. Les unes tendent à montrer que le règne de Joiaqîm offre un excellent cadre à l'oracle de 23:5–6. Les autres cherchent à prouver qu'en revanche, les années de Sédécias ne conviennent pas.

Voici les indices censés plaider pour l'époque de Joiaqîm. L'oracle insiste sur la notion de justice dont l'exercice deviendra la caractéristique du roi idéal; il semble donc opposer le souverain de l'avenir à un monarque de son temps qui foulait le droit aux pieds. Or, c'est là un reproche adressé précisément non pas à Sédécias mais à Joiaqîm (21:12; 22:3–4, 13, 15, 17).[3] Le seul texte où Jérémie paraît reprocher le même mépris de la justice à Sédécias est 34:8–22. A y regarder de près, le prophète y blâme surtout le manque de fidélité du monarque à la Loi.

Observons encore que rien n'invite à penser que Jérémie ait attendu l'avènement d'un troisième roi impie pour exprimer son espérance en l'avènement d'un meilleur monarque. S'il a proclamé une telle espérance, il l'aura fait dès qu'il eut à affronter un souverain qui se montra infidèle à la religion et à la loi de son Dieu.

Et voici du reste, des raisons qui paraissent écarter le règne de Sédécias.

Bien qu'il soit tentant d'interpréter le nom du futur roi: 'Yahvé-

[1] *Op.cit.*, in II, 8, p. 32.
[2] M. Sekine (*l.c.*, p. 50) prétend découvrir dans Jér 11:1–14, des allusions à une violation de la réforme de Josias. Il y trouve la raison des condamnations proférées contre Joiaqîm.
[3] M. Sekine, *l.c.*, p. 52. D'autres auteurs pensent qu' en 21:12; 22:3-4, le texte vise Sédécias.

notre-justice' comme une allusion à Sédécias et d'expliquer l'imposition de ce nom par le peuple comme une opposition à l'ingérence du roi babylonien dans les affaires de Juda, les appels à la justice adressés par le prophète à Joiaqîm expliquent suffisamment le choix du nom.[1] Le fait qu'aucun des discours de Jérémie sûrement adressés à Sédécias ne mentionne David et que, par ailleurs, tous les passages où le nom de David figure, peuvent se situer durant le règne de Joiaqîm, n'est pas non plus de nature à suggérer comme cadre de la péricope 23:5–6 le règne du dernier roi judéen.[2] Qu'on n'objecte pas 30:18–22; 30:9; 33:14–16 et 17–26, textes qui paraissent viser la dynastie davidique et qui réclament précisément les dernières années de l'activité de Jérémie et cadrent donc avec le règne de Sédécias. Nous aborderons plus loin l'interprétation de ces passages. Contentons-nous de noter dès maintenant que l'authenticité de Jér 30:9; 33:14–16 et 17–26 est douteuse et que Jér 30:18–22 n'évoque pas David et sa postérité.

Pour confirmer ces remarques et expliquer le silence de Jérémie senior à l'endroit du davidisme, on note que dans les dernières années de ministère, il s'est désintéressé de l'alliance de Yahvé avec David pour se tourner résolûment vers une revalorisation de l'alliance sinaïtique.[3] C'est précisément la raison, affirme-t-on, pour laquelle Jérémie s'est rallié à Godolias, nommé par Nabuchodonosor gouverneur des villes de Juda, ainsi que la relation de Baruch (40:7–41:18) nous l'atteste.[4] Que cette nomination et que ce ralliement aient été interprétés comme une trahison à l'endroit des promesses faites à David et à sa dynastie, le meurtre de Godolias par Ismaël, 'qui était de souche royale' (Jer 41:1), le prouverait (Jér 41:2).

Que conclure?

Reconnaissons que de fait certaines données plaident pour une datation de Jér 23:5–6, antérieure au règne de Sédécias. Mais il reste qu'il est tentant de voir dans l'imposition du nom 'Jahvé-notre-justice' par le peuple une prise de position nette contre l'initiative

[1] Id., p. 52.
[2] Id., p. 50, n. 1. Il s'agit des passages suivants: 13:13; 17:25; 21:12; 22:2, 4, 30; 29:16; 30:9; 33:15, 17, 21, 22. Les péricopes 33:14–16 et 17–26 sont généralement considérées comme non jérémiennes. En ce qui concerne 30:9, l'auteur, s'il ne veut pas se contredire, doit situer ce verset aux débuts du ministère de Jérémie ou le considérer comme une addition.
[3] Id., p. 53–54. Cf. L. Rost, *Sinaibund und Gottesbund*, dans Theol. Lit. Zeit., 1947, col. 129–134.
[4] Jér 40:6. – cf. Id., p. 56.

de Nabuchodonosor installant Matthanias roi de Jérusalem et l'appelant Sédécias (2 Reg 24:17). Oserions-nous avancer une conjecture? Pourquoi ne pas supposer que Jérémie, apprenant la nouvelle, de l'installation de Sédécias, a réagi par un oracle? A l'initiative du roi de Babylone et à l'usurpation presque sacrilège d'un nom faisant du mannequin royal l'incarnation de la justice divine, il aurait opposé l'espérance traditionnelle de son peuple en la venue d'un authentique descendant du grand roi, digne de monter après lui sur le trône et de plus en plus fidèle à l'alliance avec Yahvé.

Concédons cependant qu'au cours des dernières années de son ministère, le prêtre-prophète d'Anatoth fut de plus en plus porté à oublier les promesses faites à la maison de David. Jér 30:9 annonce, il est vrai, le retour des Israélites à l'obéissance à 'David leur roi'. Le passage, qui trahit une forte inspiration eschatologique, paraît ajouté. D'après A. Gelin, le morceau est anthologique.[1] En tout cas, il évoque Is 10:27; Os 3:5; Ézech 34:23; Jér 5:19. En particulier, la mention de 'David, leur roi', en d'autres mots celle d'un *David redivivus*, fait penser à Ézéchiel.

Jér 33:14–16, nous le savons déjà, n'est qu'un décalque de Jér 23:5–6. En appliquant le titre 'Yahvé-notre-justice' non plus à un roi mais à Jérusalem, la péricope paraît renoncer au strict messianisme davidique pour le transposer de la dynastie au peuple de la Ville sainte. C'est en ce peuple que Yahvé suscitera à David le germe de justice qu'il lui a promis.

Un autre texte: Jér 33:17–26, ne fait pas davantage problème, car il est généralement considére comme une addition. L'auteur de ce texte élargit le messianisme jérémien. Il 'lui donne une assurance et l'imprègne d'un loyalisme davidique assez étrangers à ce Benjaminite résolu qu'était Jérémie'.[2]

Il y a encore le passage difficile de Jér 30:18–22. Bien que ce texte fasse partie du grand complexe 30–31 que pas mal d'exégètes: P. Volz (1928), W. Rudolph (1947), A. Gelin (1951), A. Weiser (1952–1955), J. W. Miller (1955),[3] font remonter au temps de Josias, beaucoup d'auteurs sont enclins à voir dans 30:18–22 un supplément. L'hagiographe fait un portrait du monarque de l'avenir à l'aide de traits qu'on ne retrouve presque pas ailleurs.[4] Il affirme

[1] A. Gelin, *op.cit.*, p. 30, n.c.
[2] J. Steinmann, *op.cit.*, p. 310.
[3] M. Sekine, *l.c.*, p. 54, n. 1.
[4] Le monarque de l'avenir est appelé *'addîr* (cf. Jer 14:3; 25:34–36) et *môšel* (cf. Jér 51:46;

qu'il 'sortira' de la *'ēdāh*, c'est-à-dire de la communauté, sans que l'on puisse trancher d'une façon absolue le caractère, religieux ou politique, de celle-ci.[1] Enfin convient-il de voir dans l'énoncé du v. 21*cde* une affirmation de la dignité sacerdotale du souverain à venir, ou faut-il plutôt y discerner une allusion à son rôle de médiateur d'une nouvelle alliance? En effet, 31:31–34 envisage celle-ci, et, d'autre part, 30:22, verset dont l'authenticité est parfois contestée, contient la formule de l'alliance sinaïtique, formule fréquemment rappelée en Jérémie.[2] Il s'agirait alors d'un chef de peuple, médiateur d'alliance, à la manière de Moïse. En tout cas, aucun élément nous rappelle en l'occurrence David ou sa dynastie.

Revenons encore un instant à Jér 33:17–26. Ici la dynastie de David est formellement envisagée et l'hagiographe lui promet une subsistance sans fin. Il la promet une première fois en connexion avec Lévi (17–22) et, une deuxième fois, en connexion avec Jacob (v. 26*a*), voire avec Abraham, Isaac et Jacob (v. 26*b*). L'affirmation de Jer 33:17–26 ne paraît pas cadrer avec ce que nous venons d'apprendre au sujet des espérances jérémiennes authentiques. D'autres données encore nous invitent à penser que nous sommes en présence d'un passage additionnel.[3]

Ne prenons pas congé du dernier texte sans rappeler que les exégètes ont souvent éprouvé de difficultés à l'expliquer, en tant que prophétie non réalisée. Ne serait-il pas loisible de résoudre le problème en notant que nous sommes en présence d'une promesse de fidélité divine à une alliance, qui, pour se réaliser, réclamait également la fidélité du partenaire humain? Or, celle-ci vint à faire défaut.

Sans oser affirmer que Jér 23:5–6, 'n'a été qu'un moment passager de la pensée de Jérémie' et que sous Sédécias, 'le prophète renonce au messianisme et attend de la grâce divine l'avènement d'une république théocratique, d'une 'nomocratie' pourrait-on dire',[4] conformément à la péricope de la nouvelle alliance, nous

Mich 5:1). – W. Rudolph (*op.cit.*, p. 162) propose de lire *'addîr mehem* et de rattacher ce bout de phrase au v. 20*b*.

[1] M. Sekine (*l.c.*, p. 54) estime qu'il faut combiner les deux aspects. Il ajoute que L. Rost (*Die Vorstufe von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart 1938) est à corriger par les notations de B. Luther, dans ZAW, 1938, p. 46–47.

[2] A. Gelin (*op.cit.*, p. 147, n.e.) renvoie à 7:28; 11:4; 24:7; 31:1, 23; 32:38.

[3] J. Steinmann, *op.cit.*, p. 310.

[4] A. Caquot, *l.c.*, p. 80. – Dans sa dissertation dactylographiée: *Les Oracles du Proto-Zacharie relatifs à Zorobabel. Critique textuelle et analyse littéraire*, 2 vol., Louvain, 1965, et dans un article à paraître dans les Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1966: *La mission de Zorobabel et la reconstruction du temple. Zach., III, 8–10*; A. Petitjean doute du

restons porté à croire que sous le règne de Sédécias, après les jugements sévères portés contre Joiaqîm, Joiakîn et Sédécias, le prophète se désintéressa du messianisme royal. Si Jérémie fut encore tenté de promettre la perennité d'une institution, c'est à celle des Rékabites qu'il songea, voulant ainsi récompenser leur attachement aux traditions de leur ancêtre (35:14-19).

Le deuxième prophète dont nous devons analyser les oracles, c'est-à-dire Ézéchiel, fut amené, lui aussi, à prendre position à l'égard du messianisme royal.

On pourrait une nouvelle fois être tenté de croire qu'Ézéchiel, en raison de divers thèmes de son message, devait, lui aussi, être peu porté à reprendre à son compte les espérances messianiques. N'est-il pas le prophète de l'individualisme religieux, plus préoccupé du salut des individus que de celui du peuple? N'est-il pas encore surtout le prêtre, ardent promoteur des intérêts de sa profession, le représentant d'un cléricalisme vétérotestamentaire, prêt à sacrifier les intérêts de la royauté pourvu que ceux de sa classe fussent maintenus et sauvegardés? Enfin ne se tourne-t-il pas en tout premier lieu vers Yahvé lui-même pour implorer et attendre de Lui un retour vers un avenir plus radieux?[1]

Malgré tout cela, Ézéchiel a fait à l'espérance messianique une part plus large que Jérémie, au point que P. Volz a pu écrire qu'il est le premier prophète de Yahvé dont il est fermement établi qu'il partagea et exprima l'idée messianique.[2]

caractère messianique de Jer 23:5-6. – Renvoyant aux études de A.M. Honeyman, *Observations on a Phoenician Inscription of Ptolemaic Date*, dans Journ. Egypt. Arch., 1940, t. XXVI, p. 57-59, et de A. van den Branden, *L'inscription phénicienne de Larnax Lapethos II*, dans Oriens Antiquus, 1964, t. III, p. 258, il estime que l'expression *ṣèmah ṣaddîq* exprime simplement la succession légitime du roi à venir. Nous lui concédons qu'à la lumière des parallèles allégués, ce sens est possible. Mais, en Jer 23:5-6, il est fait mention d'une série de qualités dont le roi idéal de l'avenir jouira. Elles lui donnent un statut spécial. Puis, au v. 6, le titre de *ṣèmah ṣaddîq* est dépassé par l'appellation *Ywhh ṣidqenû*. Enfin il n'est pas requis que Jérémie et Ezéchiel se réfèrent déjà au Messie par excellence, celui des temps eschatologiques. Il suffit pour que l'on puisse parler de 'messie', qu'ils envisagent la venue d'un souverain idéal selon le cœur de Dieu, un souverain ouvrant une ère nouvelle pour son peuple et devenant éventuellement l'ancêtre d'une lignée qui ne faillira plus à sa vocation et aux devoirs qui en découlent.

[1] On peut dire des considérations de ce genre dans P. Volz, *op.cit.*, p. 81-88. – Lire sur Ézéchiel A. Bertholet, *Hesekiel*, dans Handbuch z. A.T., Tubingue 1936. – F. Spadafora, *Ezechiele*, dans La Sacra Bibbia, Turin 1948. – J. Steinmann, *Le prophète Ézéchiel*, dans Lectio divina, t. XIII, Paris 1953. – A. van den Born, *Ezechiël*, dans De boeken van het O.T., Ruremonde 1954, et surtout le commentaire en voie d'achèvement de W. Zimmerli, *Ezechiel*, dans Bibl. Kommentar A.T., Neukirchen-Vluyn, 1956ss.

[2] P. Volz, *op.cit.*, p. 81. – Voir en particulier A. Caquot, *Le messianisme d'Ézéchiel*, dans Semitica, 1964, t. XIV, p. 5-23 et *Problèmes du messianisme israélite*, *l.c.*, p. 80-81. Nous citerons le premier article comme suit: *Mess. Ézéchiel.*

Généralement on indique, comme passages se référant au Messie, Ézéch 17:22–24; 34:23–24; 37:22–25. Mais pas mal d'auteurs, tel G. Hölscher,[1] en contestent l'authenticité. Examinons donc, à la lumière des recherches les plus récentes, les textes censément messianiques et essayons d'en fixer le sens. Au préalable notons qu'il ne convient pas d'y inclure Ézéch 21:32. L'allusion à Gen 49:10, y est certes 'perceptible', 'incontestable', mais elle est sarcastique.[2] Que le prophète y vise le roi-messie (S. Mowinckel) ou une restauration de Joiakîn dans ses droits (G. Fohrer), paraît devoir être exclu à la suite des observations de W. L. Moran[3] et de W. Zimmerli, selon lequel *mišpaṭ* ne signifie jamais en Ézéchiel 'droit' acquis mais toujours jugement prononcé ou châtiment.[4]

Le premier passage prétendûment messianique: 17:22–24, est le plus difficile à expliquer. Il suit la relation de l'allégorie d'Ézéch 17:2–10, et son explication en 17:11–21. L'allégorie, on est à peu près unanime à l'admettre, concerne Sédécias, qu'elle suppose être en vie. Mais le prophète annonce la fin tragique du monarque, punition de son infidélité, de sa violation de l'alliance. En contraste violent avec l'allégorie et son commentaire, le péricope 17:22–24 fait entrevoir la restauration de la monarchie. La maison de David n'est pas nommée, mais rien n'indique qu'elle est exclue. Au contraire, rien de plus naturel qu'elle soit impliquée, vu la même identité du cèdre à travers tout le chapitre.

Le problème surgit alors à qui le prophète a pu songer: à la figure vague d'un souverain de l'avenir, roi messianique, ainsi que le veut la Bible de la Pléiade,[5] ou à un descendant de Joiakîn, voire à Joiakîn lui-même.[6] Même entendu de Joiakîn ou d'un de ses descendants, l'oracle possède, aux yeux d'André Caquot, une couleur messianique.[7] Toutefois cet auteur ne montre pas comment l'oracle vérifie la notion qu'ailleurs il professe du messianisme: 'l'attente d'un roi à venir dont l'avènement signifiera la fin heureuse d'une crise insoluble à vues humaines'.[8]

Avec les oracles de 34:23–24 (25–30) et 37:22–25, nous abor-

1 G. Hölscher, *Der Dichter und das Buch*, dans Beihefte ZAW, t. XXXIX, Giessen 1924.
2 A. Caquot, *Mess. Ezéchiel*, p. 14, n. 2.
3 W. L. Moran, *Gen. 49, 10 and its Use in Ez. 21, 32*, dans Biblica, 1958, t. XXXIX, p. 405–425.
4 Cité par A. Caquot, *Mess. Ézéchiel*, p. 14, n. 1.
5 J. Koenig, *Ézéchiel*, dans La Bible de la Pléiade, Paris 1959, p. 492.
6 A. Caquot, *Mess. Ézéchiel*, p. 18.
7 Id., p. 18: 'Le messianisme du passage ne fait aucun doute.'
8 Id., p. 5, n. 2.

dons un terrain plus solide. Dans le premier texte, Yahvé, se préoccupant de ses brebis, énonce le dessein qu'il forme à leur sujet:

23 Je susciterai à leur tête un seul pasteur,
qui les paîtra,
mon serviteur David;
c'est lui qui les paîtra,
c'est lui qui sera pour elles un pasteur.
24 Alors moi, Yahvé, je serai leur Dieu,
tandis que mon serviteur, David,
sera prince au milieu d'elles.
Moi, Yahvé, j'ai parlé.
25 Je conclurai avec eux une alliance de paix...
30 Et ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu,
je suis avec eux,
et que eux, la maison d'Israël, ils sont
mon peuple.
Oracle du Seigneur Yahvé.

Le climat de la péricope est incontestablement messianique, voire eschatologique. Les thèmes d'alliance, de paix, de sécurité, de bénédiction la dominent. Ils font du roi entrevu vraiment le monarque d'un avenir idéal. Parmi les titres donnés au souverain, ceux de 'serviteur' et de 'pasteur' n'étonnent pas tout à fait, bien que dans le contexte, celui de pasteur ait été octroyé à Yahvé lui-même (vv. 14, 15, 16). Celui de 'prince', *naśî'* est à première vue plus étonnant. Il s'explique peut-être dans une perspective attestée par 1 Reg 11:34. Le *naśî'*, note A. Caquot, était le chef d'une tribu, chargé de la représenter à l'amphictyonie.[1] L'hagiographe songerait-t-il donc à restaurer un régime de collégialité amphictyonique, où le chef de la nation ne serait plus qu'un d'entre les princes d'Israël (21:12 [17]; 45:8, 9?).[2]

En revanche, le titre de 'David' conféré au roi de l'avenir soulève un problème. On en a conclu que le prophète envisageait un retour de David à la vie, et que ce *David redividus* règnerait à jamais, contrairement d'ailleurs au prince de 46:16–18, qui est censé devoir avoir des fils.[3] Cette opinion paraît peu soutenable. En vérité, dans le vocabulaire des promesses dynastiques, w^eh^a*qimôtî* ne désigne pas une résurrection éventuelle (cf. 2 Sam 7:12).

[1] Id., p. 20.
[2] Notons toutefois qu'en 32:29, roi et princes sont distingués.
[3] La remarque est d'E. Sellin, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, Berlin 1909, p. 49–50, cité par A. Caquot, *Mess. Ézéchiel*, p. 21, n. 1.

David paraît plutôt être un nom collectif pour désigner les rois de l'avenir qui gouverneront l'amphictyonie nouvelle, inaugurée et continuée selon le cœur de Dieu et l'exemple de David. Renvoyant à une observation de C.F.A.Schaeffer,[1] notant qu'à Ougarit le sceau royal n'était pas personnel à chaque souverain comme il l'était chez les Hittites, A.Caquot y découvre un parallèle extra-biblique confirmant la conception d'une allégeance non plus à une personne mais à une dynastie.[2]

Remarquons que la mission du roi de l'avenir est désormais considérablement réduite par rapport à celle que d'autres textes, tels les Ps 2 et 110, lui attribuent. C'est Yahvé seul qui se chargera de la tâche de lui préparer son royaume. C'est Lui, le vrai pasteur, qui réunira les brebis et qui les ramènera, moyennant un nouvel exode, dans la terre qui fut promise aux Pères. Est-ce à dire qu'il faille faire du monarque de l'avenir un roi fainéant? Nullement. Lui aussi sera pasteur, mais il le sera sur un plan différent, ou, plus exactement, il sera le pasteur de la relève, celui qui assumera le rôle de Yahvé au moment où celui-ci jugera son intervention accomplie.

Notons enfin que l'insertion de la formule de l'alliance dans les paroles d'investiture du nouveau David (v. 24) indique que le rôle du prince-pasteur se situera surtout au niveau d'une promotion morale et religieuse du peuple. Certes, la péricope suivante, vv. 25–31, vrai *midrash* messianique, nous ramène aux promesses temporelles et matérielles. Mais qu'on veuille bien remarquer qu'elles sont moins envisagées comme l'objet propre de l'alliance – cela se réalise au v. 25 –, que comme la preuve de la véracité de Yahvé (v. 30).

L'oracle de 34:23–25 est repris en 37:24–26, toutefois il y subit quelques modifications auxquelles il convient de s'arrêter. Tout d'abord dans le corps de l'oracle, le souverain est qualifié de roi (vv. 22, 24), tandis que le titre *naśî'* n'apparaît plus que dans la section 37:24b–28, que W.Zimmerli considère comme une addition.[3] Le retour au titre 'roi' s'explique-t-il en raison de la restauration formellement entrevue de l'union de toutes les tribus? Le monarque n'apparaît plus comme le prince d'un seul clan mais de nouveau il est le chef d'une confédération. Soulignons encore la prépondérance accordée dans le contexte, notamment dans l'addition 24*b*–28 au renouveau moral (24*b*) et religieux (26*b*–27). Enfin, dans la

[1] C.F.A.Schaeffer, *Ugaritica III*, Paris 1956, p.66–67. Cf. A.Caquot, *Mess. Ézéchiel*, p. 19, n. 2.
[2] A.Caquot, *Mess. Ézéchiel*, p. 19, n. 2.
[3] W.Zimmerli, *op.cit.*, p.917.

rédaction définitive domine l'annonce de la restauration du sanctuaire, de la demeure de Yahvé. L'hagiographe s'aligne ainsi sur les perspectives qui caractérisent la *torah* (40–48) qui clôt le livre d'Ézéchiel.

Signalons en terminant qu'à côté des trois oracles mentionnés, d'aucuns voient également dans 29:21 une promesse messianique à échéance indéterminée.

Divers auteurs récents soulèvent des objections contre l'authenticité des oracles étudiés. Voici celles que l'on rencontre le plus souvent.

Le premier oracle (17:22–24) offre deux difficultés: il ne fait pas corps avec l'allégorie principale (17:1–10), mais il en est séparé par un discours explicatif (17:11–21). Et comment attribuer à Ézéchiel l'idée d'une restauration du pouvoir royal en la personne de Joiakîn alors qu'il a rejeté ce monarque sans merci? Puis les deux autres oracles, c'est-à-dire Ézech 34:23–25 et 37:24–26, se rencontrent dans un contexte d'où il est facile de les détacher. Or, ce contexte qui contient une vision de bonheur à réaliser en dehors de toute intervention d'un Messie, se retrouve ailleurs chez Ézéchiel, par exemple en 36:29–30, 33–38. Il peut donc faire valoir plus de titres pour justifier son authenticité que les deux passages fort brefs relatifs au roi idéal de l'avenir, d'autant plus que le roi-pasteur entre plus ou moins en concurrence avec le pasteur Yahvé. En troisième lieu, le roi idéal entrevu ne cadre guère avec le prince de la *torah* nouvelle (Ézéch 40–48) Ce dernier n'est jamais mis en rapport avec David et sa dynastie. Ses fonctions sont principalement d'ordre sacerdotal (44:3; 45:17, 22; 46:2, 4, 8), au point qu'on a été jusqu'à dire que le souverain y a pris la place du grand prêtre. Et s'il est vrai que le titre *naśi'* apparaît de part et d'autre, celui de pasteur est totalement absent de la *torah*. Enfin on observe que chez Ézéchiel, le cadre le plus authentique des espérances en l'avenir est celui de l'exode (16:60). Or, dans la perspective d'un nouvel exode, le prophète n'envisage d'autre roi que Yahvé (20:33).[1]

Ces diverses considérations ont une valeur fort inégale. Tout d'abord, la *torah* d'Ézéchiel est un document *sui generis* dont les rapports avec le reste du livre sont discutés et discutables.[2] Puis on

[1] Id., p. 916.

[2] Voir sur la position du roi dans la *torah* d'Ezéchiel E. Hammershaimb, *Ezekiel's View of the Monarchy*, dans Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata, p. 130–140, Copenhague 1953; H. Gese, *Der Verfassersentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditionsgeschichtlich untersucht*, dans Beiträge zur hist. Theologie, t. XXV, Tubingue 1957.

aurait tort d'oublier qu'en Ézéchiel, les traditions les plus diverses s'entrecroisent et se mélangent. Si certains passages évoquent les données de l'exode, d'autres font songer à Jérémie ou à Isaïe. Il subsiste surtout que les deux derniers passages: 34:23–25 et 37:24–26, ne se soudent pas bien au contexte et dès lors qu'ils peuvent en être détachés sans lui infliger une lésion grave. A la rigueur, il se pourrait donc qu'il s'agit en l'occurrence de relectures dues au prophète lui-même ou à un épigone relativement immédiat.

Remarquons encore qu'A. Caquot minimise fortement les différences relevées entre le portrait du 'nouveau David' en Ézéch 34 et 37, et le 'prince' des chapitres 40–48. Que l'autorité du *naśi'* soit tellement circonscrite, cela tient, pense-t-il, aux circonstances nouvelles dans lesquelles le souverain est appelé à exercer son pouvoir. Étant donné que Yahvé est censé avoir brisé les nations et avoir ramené son peuple en la terre promise, le monarque n'a plus de combats à mener.[1] Puis, Israël étant devenu fidèle à Yahvé, il n'y aura plus de fonction répressive à exercer.[2] Enfin, à la lumière des abus commis par les rois en matière cultuelle, les droits du souverain à l'égard du culte et les rapports entre le palais et le temple sont désormais mieux circonscrits qu'auparavant.[3]

Bref, rien ne s'oppose à ce que le prophète ait conservé une place même notable au Messie dans ses visions de l'Israël transfiguré tel qu'il se le représenta au lendemain du désarroi engendré par la crise de 587.[4]

Nous pouvons être bref en ce qui concerne le dernier prophète de l'exil, le Deutéro-Isaïe, dont nous considérons l'enseignement tout en faisant abstraction des Chants de l'Ebed.[5] A nous limiter à un Deutéro-Isaïe ainsi circonscrit, il ne semble pas que l'hagiographe auquel nous devons cette collection d'oracles, ait repris et valorisé le

[1] A. Caquot, *Mess. Ezéchiel*, p. 21–22.
[2] Id., p. 22.
[3] Voir E. Hammershaimb, *l.c.*, p. 139–140.
[4] A. Caquot, *Mess. Ézéchiel*, p. 23.
[5] Cf. J. Coppens, *Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé*, dans *Studia Biblica et Orientalia* (Analecta Biblica, t. X), I: Vetus Testamentum, Rome 1959, p. 114–124; *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution de l'énigme*, dans *Sacra Pagina*, t. I, Gembloux 1959, p. 436–454.
Les deux ouvrages les plus récents sur les poèmes du Serviteur sont V. de Leeuw, *De Ebed Yahweh-Profetieën. Avec un résumé en français*, Assen-Paris 1956 et C. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1948; 2e éd., Oxford 1956. Voir aussi H. H. Rowley, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, dans *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, 2e éd., Oxford 1965, p. 1–60; *The Suffering Servant and the Davidic Messiah*, id., p. 63–93.

messianisme royal davidique. Le seul texte où David est évoqué ainsi que les faveurs lui assurées par l'oracle de Nathan, est Is 55:3.

La péricope en question n'est pas exempte de difficultés.[1] D'après l'exégèse qui nous paraît la mieux fondée, l'hagiographe transpose la promesse et l'alliance davidiques sur le peuple tout entier. Ce que David fut appelé à devenir et ce qu'il est devenu de fait (v.4), la nation élue le deviendra à son tour (v.5). A la lumière d'une telle transposition de l'idéologie royale, on comprend qu'en Is 45:1, le même hagiographe a pu attribuer à Cyrus le titre devenu en quelque sorte vacant d' 'oint de Yahvé'.[2] Rappelons d'ailleurs que ce titre n'est nulle part dans les textes de l'Ancienne Loi formellement conféré au roi idéal de l'avenir. Il est accordé à quelques rois historiques d'Israël: à Saül (1 Sam 24:7; 2 Sam 1:14–16) et à David (2 Sam 19:22), ainsi qu'au roi dont les Ps 2:2; 18:50 font mention. Que le titre soit également donné à Cyrus n'est donc pas beaucoup plus étonnant que la collation de celui d'*Ebed*, 'serviteur', à Nabuchodonosor (Jér 25:9; 27:6; 43:10). Il n'implique pas plus une onction réelle qu'au Ps 105:15, où il vise les patriarches dans la mesure où ils sont assimilés aux prophètes.[3] Rappelons à ce propos que Jér 33:14–16, relecture de 23:5–6, tend également à transférer, cette fois à Jérusalem, un titre primitivement réservé au roi idéal de l'avenir.

Récapitulons!

De notre analyse des passages classiques de Jérémie et d'Ézéchiel relatifs au messianisme royal, il appert que ces deux prophètes ont connu l'espérance messianique royale, et qu'ils l'ont acceptée et valorisée,[4] sinon durant tout leur ministère, du moins à certains moments de leur carrière. Jérémie paraît y avoir eu recours pour opposer au roi-vassal installé par Nabuchodonosor un 'Sédécias'

[1] Chr. North, *The Second Isaiah. Introduction Translation and Commentary to Chapters XL–LV*, Oxford, 1964. L'auteur remarque que les exégètes ne s'accordent pas sur la portée du passage. Alors que B. Duhm et J. Skinner y voient l'annonce d'un retour à la vie de la dynastie davidique, P. Volz et J. Muilenburg estiment que l'alliance avec David est maintenant transférée au peuple élu, qui sera à l'avenir constitué en communauté théocratique. Chr. North se rallie à cette manière de voir tout en avouant que le problème est difficile à trancher. En revanche, Th. C. Vriezen (*Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1949, p. 293) estime plutôt que le Deutéro-Isaïe retient l'idée d'une descendance davidique pour le Messie.

[2] Cf. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient*, dans Beihefte Z.A.W., t. LXXXVII, Berlin 1963.

[3] Les patriarches sont nommés 'oints de Yahvé' dans Ps 105:15 = 1 Chron 16:22. Cf. E. Kutsch, *op.cit.*, p. 9 et 61. Sur Cyrus, 'oint de Yahvé', lire le même auteur, p. 60–61.

[4] Cf. G. von Rad, *op.cit.*, t. II, p. 184. Cf. *supra*, note 3, p. 47.

idéal de l'avenir.[1] Ézéchiel, de son côté, semble avoir développé sa doctrine messianique surtout au lendemain du désastre de 587.[2]

Il n'est pas exact toutefois de prétendre trouver chez ces deux hagiographes les tout premières attestations prophétiques de l'espérance messianique royale. L'un et l'autre s'appuient sur une tradition dont l'interprète le plus explicite et le plus qualifié fut le prophète Isaie, quelles que soient les difficultés qui subsistent quant à l'authenticité et quant au sens de ses oracles.[3] Puis l'un et l'autre ont approfondi et spiritualisé l'attente messianique royale, ainsi que le collègue auquel ces mélanges sont dédiés le notait déjà en sa théologie de l'Ancien Testament.[4] L'oracle de Jér 23:5–6 envisage le ministère de justice du roi idéal de l'avenir en des termes dont le Deutéro-Isaïe et le premier chant de l'Ebed (42:1–4) daignèrent sans doute s'inspirer. Quant à Ézéchiel, il se plut à souligner que le roi idéal de l'avenir serait avant tout un 'pasteur' (34:23; 37:24*b*), et dès lors que sa fonction consisterait en tout premier lieu à 'paître' le troupeau de Dieu (34:23*b*). Cette charge royale de pasteur, il la concevait à la lumière de celle du Pasteur suprême (34:12, 15), tout préoccupé d'assurer à ses brebis le retour au bercail (34:13), le bien-être (34:14), la justice (34:16), la pureté (37:23) et la paix (37:26). Les deux prophètes firent ainsi accomplir à l'espérance messianique une étape importante dans un développement qui devait la conduire à son terme: l'attente d'un Sauveur spirituel de l'humanité.

Louvain J. COPPENS

[1] Id., p. 231–232.
[2] Id., p. 250.
[3] Cf. J. Coppens, *La prophétie de la 'Almah*, dans Eph. Theol. Lov., 1952, t. XXVIII, p. 648–678; *L'interprétation d'Is., VII, 14, à la lumière des études les plus récentes*, dans *Festschrift H. Junker*, Trèves, 1961, p. 31–46; *Le roi idéal d'Is., IX, 5–6 et XI, 1–5, est-il une figure messianique?* dans *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gélin* (Bibliothèque Fac. Théol. Cath. Lyon, t. III), Le Puy 1963, p. 85–108.
[4] Th. C. Vriezen, *op. cit.*, p. 292.

ISRAELS FÜHRER IN DER ZEIT VOM AUSZUG AUS ÄGYPTEN BIS ZUR LANDNAHME

Daß die uns in Ex 1:1 bis Ri 2:9 erhaltenen Erzählungen über Israels Bedrückung in Ägypten, seinen Auszug von dort, seine die Sinaiereignisse einschließende Wüstenwanderung und seine Landnahme weithin sagenhafter Art sind und nur nach behutsam kritischer Prüfung historisch ausgewertet werden können, steht fest. Aber ebenso gewiß ist, daß unsere Überlieferung mancherlei zuverlässige Erinnerungen an diese Zeit festgehalten und daß sie namentlich das Gedächtnis an die damals maßgebenden Männer und Frauen treu bewahrt hat. Freilich hat sich das Bild dieser Männer und Frauen im Laufe der Jahrhunderte vielfach gewandelt. Aber gerade das beweist, daß es sich bei ihnen um geschichtliche Gestalten handelt, die auch dann lebendig blieben, als ihre wirkliche Art und Bedeutung mehr und mehr in Vergessenheit geriet und sie sich die Anpassung an spätere Zustände und Vorstellungen gefallen lassen mußten. Neben diesen durch ihre Anpassung an die jeweilige Gegenwart erzeugten Bildern von ihnen haben sich nämlich Angaben erhalten, die älter sind und der geschichtlichen Wirklichkeit offenbar näher stehen als jene Übermalungen. Das gilt von Mose, von Aron, von Mirjam, von Hur, von Josua und von anderen.[1]

MOSE

Die Ersetzung der geschichtlichen Gestalt durch ein späteren Verhältnissen und Vorstellungen entsprechendes Bild hat bei Mose in

[1] So etwa von Nadab und Abihu, die Lev 10:1–7 und sonst als wegen der Anmaßung eines Opferrechts von Jahwe getötete Aron-Söhne, Ex 24:1,9 neben Aron und 70 Ältesten als politische Führer Israels und Vertreter Moses erscheinen. Nadab und Abihu werden von Haus aus während Israels Wüstenwanderung politische Führer gewesen und erst nachträglich zu Aron-Söhnen und Priestern gemacht worden sein, wie das bei Aron selbst in ähnlicher Weise geschehen ist. In Ex 24:1, 9 sind also Nadab und Abihu ebenso ursprünglich wie Aron. – Die Empörer Dathan und Abiram aus dem Stamme Ruben sind zwar nicht wie Nadab und Abihu zu Priestern oder Leviten gemacht. Wohl aber ist in Num 16–17 die Geschichte von ihrer Auflehnung gegen Mose mit der vom Aufruhr des Lewiten Korach, der das alleinige Opferrecht Arons bestreitet und daher samt seiner Rotte von Jahwe vernichtet wird, verschmolzen worden. Von Haus aus könnte auch Korach eine profane Gestalt gewesen sein. Grundsätzlich ist bei allen Gestalten des uns angehenden Ausschnitts aus Israels Geschichte zu erwägen, ob sie nicht ursprünglich der profanen Sphäre angehört haben und erst später zu kultischen Größen geworden sind.

viel geringerem Grade stattgefunden als bei den anderen hier in Betracht kommenden Personen. Offenbar war der geschichtliche Mose so gewaltig und so vielseitig – politischer und militärischer Führer, Gesetzgeber und Rechtsprecher, Priester und Prophet zugleich –, daß diese seine Größe wohl schon in den Augen seiner Zeitgenossen mythische Dimensionen angenommen hat und in solcher Verklärung immer lebendig geblieben ist. Im einzelnen mochten die mythischen Vorstellungen von Mose verschieden und wandelbar sein. So besteht ein gewisser Widerspruch zwischen Ex 33:12–23 einerseits und Ex 33:11*a*; 34:29–35; Num 12; Dt 34:12 anderseits. Während nach Ex 33:12–23 Jahwe bei aller Bereitschaft, Moses Wunsch nach besonderer Bevorzugung durch ihn so weit wie möglich entgegenzukommen, ihm doch das Schauen seines Antlitzes (פָּנִים) und seiner Herrlichkeit (כָּבוֹד) versagt, weiß Ex 34:29–35 davon zu sagen, daß Moses Begegnung mit Jahwe seinem Antlitz einen überirdischen Glanz verliehen und Mose genötigt habe, bei Begegnungen mit Menschen dieses Strahlen seines Antlitzes durch ein Tuch zu verhüllen. Ähnlich erzählen Ex 33:11*a* und Dt 34:10, daß Jahwe mit Mose Antlitz zu Antlitz (פָּנִים אֶל־פָּנִים) geredet oder ihn Antlitz zu Antlitz (פָּנִים אֶל־פָּנִים) gekannt habe, und nach Num 12 unterscheidet sich Moses Umgang mit Jahwe von dem Verkehr der sich wie Mose prophetischer Würde erfreuenden Aron und Mirjam mit ihm dadurch, daß Jahwe mit Mose Mund zu Mund (12:8 פֶּה אֶל־פֶּה) redet und ihn die Gestalt Jahwes (12:8 תְּמֻנַת יְהוָה) sehen läßt, während jene Jahwes Offenbarung nur mittelbar erfahren. Über die genauere Art der einzigartigen Vorzugsstellung Moses waren also verschiedene Vorstellungen im Umlauf. Aber daß er von Jahwe mit einer ans Mythische grenzenden Würde begnadet war, stand fest. Dazu paßt die Angabe von Dt 34:7, daß Mose bei seinem Tode 120 Jahre alt gewesen und daß trotzdem sein Auge nicht trübe geworden und seine Lebensfrische nicht von ihm gewichen sei, und die von Dt 34:6, daß man ihn ‘im Tale im Lande Moab gegenüber Beth Pe‘or’ begraben und daß bis auf diesen Tag kein Mensch die genaue Stätte seines Grabes erfahren habe.

Stellt sich also unsere Überlieferung im übrigen Mose gleichmäßig als eine in den Bereich des Mythischen hineinragende Gestalt vor, so scheint sich doch darin allmählich eine Entwicklung der Vorstellung von ihm vollzogen zu haben, daß er die ihm von Haus aus auch eigenen priesterlichen Funktionen mehr und mehr seinem

– später als sein leiblicher Bruder vorgestellten[1] – Stammesgenossen Aron überlassen hat. Aron, der zunächst als Stellvertreter Moses in der Führung des Volkes Israel überhaupt erscheint, ist ja, wie wir sehen werden, später ausschließlich als Priester und als Stammvater der legitimen Priesterschaft gedacht worden. Der Übergang der zunächst dem Mose und seiner Familie eigenen priesterlichen Rechte auf Aron und seine Nachkommen ist auch daran erkennbar, daß von Moses Söhnen Gerschom (גֵּרְשֹׁם Ex2:11; 18:3) und Eli'eser (אֱלִיעֶזֶר Ex18:4) der erste (גֵּרְשׁוֹם oder גֵּרְשׁוֹן 1Chr6:2 u.ö.; Ex6:16 u.ö.) zum Sohne Lewis und Stammvater einer Lewiten-Abteilung, der zweite (אֶלְעָזָר Ex6:23 u.ö.; Num20:15–28 u.ö.) zum Sohne und Nachfolger Arons geworden ist. Spuren davon, daß zunächst leibliche Nachkommen Moses Anspruch auf das von ihrem Ahn Mose verwaltete Priestertum erhoben und wahrgenommen haben, finden sich auch in den historisch-chronologisch außerordentlich wertvollen[2] Angaben Ri18:30 und Ri20:28, von denen die erste den um die Mitte des 12.Jahrhunderts v.Chr. in Dan als Priester fungierenden Mosaiden Jonathan, die zweite den um dieselbe Zeit in Bethel das Priestertum verwaltenden Mosaiden Pinechas nennt. Freilich ist die Tatsache, daß es sich in beiden Fällen um einen Nachkommen Moses handelt, in dem uns vorliegenden Text verdunkelt. Der Jonathan von 18:30 erscheint nämlich als 'Sohn Gerschoms, des Sohnes Manasses' und der Pinechas von 20:28 als 'Sohn El'asars, des Sohnes Arons'. Aber bei 18:30, wo der masoretische Konsonantentext מנשה bietet, also das נ = n kleiner als die es umgebenden Konsonanten schreibt und es außerdem hochstellt und alte Übersetzungen nicht Manasse, sondern Mose haben, ist es ganz allgemein anerkannt, daß hier ursprünglich Mose gestanden hat und daß dieses darum durch Manasse ersetzt worden ist, weil man es als unerträglich empfand, daß ein Nachkomme Moses in dem abgötti-

[1] 1Chr5:29 nennt Aron, Mose und Mirjam Geschwister, aber Ex15:20, wo – wohl dem historischen Tatbestand entsprechend – Mirjam als Arons, nicht als Moses Schwester bezeichnet wird, weckt Zweifel an dem geschwisterlichen Verhältnis des Mose und der Mirjam, da sonst zu erwarten wäre, daß Ex15:10 Mose als Bruder der Mirjam genannt wäre. Auch die Vorstellung, Aron und Mose seien Brüder gewesen, scheint sekundär zu sein. Das sich Ex4:14 in einer Anrede Jahwes an Mose findende אַהֲרֹן אָחִיךָ הַלֵּוִי, das verschieden verstanden werden kann, bedeutet doch wohl 'Aron, dein lewitischer Stammesgenosse'.

[2] Da die beiden Erzählungen von der Umsiedlung des Stammes Dan und von der Schandtat zu Gibea, Ri17–18 und Ri19–21, Vorgänge widerspiegeln, die bald nach der Landnahme stattgefunden haben müssen, bezeugen Ri18:30 und 20:28, daß um die Mitte des 12.Jahrhunderts v.Chr. in Dan und in Bethel je ein Enkel Moses als Priester fungiert hat, und liefern damit eine zuverlässige Grundlage für die Ansetzung Moses in das Ende des 13.Jahrhunderts v.Chr.

schen Heiligtum von Dan als Priester amtiert haben sollte. In 20:28 ist man, wie bisher wohl noch nicht beobachtet worden ist, gründlicher zu Werk gegangen als in 18:30. Hier hat man nämlich den gewiß ebenfalls ursprünglich als Großvater des amtierenden Priesters genannten Mose durch Aron ersetzt, ohne daran Anstoß zu nehmen, daß nun ein Nachkomme Arons mit dem doch ebenso wie das von Dan abgöttischen Heiligtum von Bethel in Verbindung gebracht wird. Es ist nach 20:28 ja aber nicht eigentlich das Heiligtum von Bethel, dem Pinechas dient, sondern die Lade Jahwes.

ARON

Aron erscheint, wie schon angedeutet, in der weitaus größeren Mehrheit der von ihm handelnden Erzählungen als Stammvater der zum Opferdienst berechtigten Priester und Hohenpriester. Als symbolhaftes Beispiel von ihnen mag etwa die Erzählung von dem Blüten und Früchte treibenden Aron-Stab Num 17:16–26 genannt sein. Aber es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß Aron von Haus aus seine Tätigkeit keineswegs auf den priesterlichen Dienst beschränkt hat, daß er vielmehr Mose in allen seinen Funktionen zur Seite gestanden und darunter auch priesterliche Aufgaben erfüllt hat, aber nicht in ihnen aufgegangen ist. Als Helfer und Vertreter Moses erscheint Aron in den Erzählungen von den Verhandlungen mit dem eigenen Volk und mit dem Pharao, wie sie in Ex 4–12 erhalten sind, sowie in der Erzählung von dem Siege Israels über Amalek in Ex 17:8–16, in der Mitteilung von Ex 18:12, daß Aron und alle Ältesten Israels mit Moses Schwiegervater ein Opfer- und Freundschaftsmahl gehalten haben, und in den beiden jetzt zu Ex 24:1–15*a*, 18*b*; 32:1–35; 34:10–13, 15–17, 24*a* kontaminierten Erzählungen, von denen die eine, Ex 24:1–2, 9–11, 13*a*, 14, 15*a*; 34:10–13, 15–17, 24*a*; 32:17–18, 25–29,[1] von einem in Abwesenheit Moses unter Duldung Arons im israelitischen Lager ausgebrochenen Aufruhr und dessen blutiger Unterdrückung durch Mose, die andere, Ex 24:3–8, 12, 13*b*, 18*b*; 32:1–16, 19–24, 30–35, von der während Moses Aufenthalt auf dem Gottesberg vom Volk verlangten und von Aron vorgenommenen Anfertigung eines goldenen Jungstierbildes und von der Bestrafung dieser Abgötterei durch Mose und Jahwe zu sagen

[1] Vgl. O. Eißfeldt, *Die älteste Erzählung vom Sinaibund* (ZAW 73 (1961) S. 137–146); *Das Gesetz ist zwischeneingekommen. Ein Beitrag zur Analyse der Sinai-Erzählung Ex 19–34* (ThLZ 91 (1966) Sp. 1–6); *Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19–34* (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol. – hist. Klasse. Band 113, Heft 1), 1966.

weiß. Die erste von diesen beiden Erzählungen läßt in 24:14 den mit Josua zum Gipfel des Sinai aufbrechenden Mose ausdrücklich Aron und Hur mit seiner Vertretung beauftragen und stellt in 32:25 fest, daß Aron dieser ihm übertragenen Aufgabe nicht gewachsen und zur Unterdrückung des Aufstandes nicht imstande gewesen ist. Ohne daß es besonders gesagt würde, setzt auch die zweite Erzählung voraus, daß Aron den abwesenden Mose vertreten hat. Von priesterlichen Funktionen Arons läßt sie dagegen ebensowenig erkennen wie die erste. 32:6, wo von den zur Feier der Einweihung des Gottesbildes dargebrachten Opfern die Rede ist, werden denn auch mit 'Am anderen Morgen aber opferten sie Brandopfer und brachten Mahlopfer dar' (וַיַּשְׁכִּימוּ מִמָּחֳרָת וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיַּגִּשׁוּ שְׁלָמִים) die Israeliten als Veranstalter dieser Opfer genannt. Wenn die Septuaginta-Übersetzung die erste Hälfte von Ex 32:6 mit καὶ ὀρθρίσας τῇ ἐπαύριον ἀνεβίβασεν ὁλοκαυτώματα και προσήνεγκεν θυσίαν σωτηρίου wiedergibt, also eine Einzelperson, wobei natürlich an Aron gedacht ist, die Opfer darbringen läßt, so hat sie sich von der späteren Vorstellung Arons als Priester beeinflußen lassen und verdient keinesfalls Gefolgschaft.

MIRJAM

Von Mirjam sahen wir schon, daß die Ex 15:20 stehende Angabe, sie sei Arons Schwester gewesen, zutreffen kann und wird, daß aber die darüber hinaus von 1 Chr 5:29 und sonst gebotene Nachricht, auch Mose sei ihr Bruder gewesen, ebenso unwahrscheinlich ist wie die Vorstellung von Mose und Aron als Brüder. Dagegen werden alle sonstigen Nachrichten über die Mirjam wohl wenigstens ihrer Grundlage nach geschichtlich sein: die von Ex 15:20f, daß sie, die Prophetin, und andere Frauen unter Handpaukenbegleitung und Tanz nach Israels Rettung am Meer Jahwe einen Dankes-Hymnus angestimmt hätten; die von Num 12 und Dt 24:9, daß Mirjam sich in Hazerot mit ihrem Bruder Aron gegen die einzigartige Führerstellung Moses aufgelehnt habe und schwer bestraft worden sei, und die von Num 20:1, daß sie in Kadesch gestorben und begraben sei. Micha 6:4 läßt denn auch Jahwe in seiner Gerichtsrede an das Volk Israel unter den Wohltaten, die er ihm erwiesen habe, die mit nennen, daß er ihm nach seiner Rettung aus der ägyptischen Sklaverei Mose, Aron und Mirjam vorangeschickt habe. Alle drei sind hier als politische Führer Israels gedacht, wobei Mose als die beiden anderen weit überragend natürlich an erster Stelle steht.

HUR

Hur kommt außer in der Erzählung von Israels Sieg über die Amalekiter Ex 17:8–16, wo er ebenso wie Aron Moses den Gottesstab zum Himmel ausstreckende Arme stützt und damit zur Erringung des israelitischen Sieges beiträgt, nur Ex 24:14 vor, wo er – wiederum neben Aron – von dem im Aufbruch zum Besteigen des Sinai begriffenen Mose zu seinem Vertreter bestellt wird. Ob und wie Hur diese Vertretungspflicht erfüllt hat, wird nicht gesagt. Nur von Aron heißt es, daß er Mose schlecht vertreten, nämlich einen Aufruhr des Volkes geduldet habe (Ex 32:25). Da von den hier als Moses Vertreter bestellten Aron und Hur der erste der bedeutendere und einflußreichere gewesen ist, ließe sich die Annahme hören, Hur habe hier von vornherein im Schatten Arons gestanden, sei also als mit für den Aufruhr des Volkes verantwortlich überhaupt nicht genannt worden. Denkbar wäre aber auch, daß bei der Kontaminierung der von Haus aus Hur nennenden Aufruhr-Erzählung[1] mit der ihn nicht berücksichtigenden Erzählung vom Jungstierbild in diesem Punkte sich die zweite Erzählung durchgesetzt und die Übergehung Hurs veranlaßt hat. Jedenfalls weisen alle Stellen, die Hur nennen, ihn als einen politischen Führer aus, der freilich keine große Rolle gespielt hat und dementsprechend in der Micha-Stelle 6:4 nicht in die Reihe Moses, Aron und Mirjam aufgenommen ist. Auch die Tatsache, daß anders als bei Mose (Dt 34:5–8), Aron (Num 20:22–29), Mirjam (Num 20:1), Josua (Jos 24:29–30; Ri 2:8–9) und anderen, deren Grabstätten genannt werden, von Hurs Grab nicht die Rede ist, könnte sich daraus erklären, daß er weniger geleistet hat als diese, wenn auch die Möglichkeit bestehen bleibt, daß eine etwa als ursprünglich anzunehmende Mitteilung über Hurs Bestattung und Grab aus irgend einem Grunde weggefallen ist.

JOSUA

Josua erscheint in der überwiegenden Mehrheit der von ihm handelnden Erzählungen als der die Nachfolge Moses antretende Führer Israels, der das Westjordanland erobert, es an die 9½ Stämme, die noch nicht wie Ruben, Gad und Halbmanasse von Mose ihre Wohnsitze im Ostjordanland zugewiesen erhalten hatten, verteilt, angesichts seines nahen Todes die 12 Stämme nach Sichem zusam-

[1] Vgl. die S. 65, Anm. 1 genannten Arbeiten.

mengerufen, sie hier eindringlich zur Treue gegenüber Jahwe ermahnt hat, dann gestorben und in Timnat Serach auf dem Gebirge Ephraim bestattet worden ist. Dabei hat man wenigstens zumeist den Eindruck, daß Josua der auf Mose folgenden Generation angehört hat, jedenfalls erheblich jünger gewesen ist als dieser. Die Stellen, die Josua als Diener Moses bezeichnen (Ex 24:13 (מְשָׁרְתוֹ)[1], Ex 33:11 (מְשָׁרְתוֹ), Nu 11:28 (מְשָׁרֵת מֹשֶׁה) Dt 1:38 (הָעֹמֵד לְפָנֶיךָ) bestärken noch diesen Eindruck, um so mehr, als in einer von ihnen, Ex 33:11, Josua als נַעַר bezeichnet wird, was hier doch wohl nur auf das jugendliche Alter Josuas bezogen, nicht als 'Diener' verstanden werden kann. Zu der Vorstellung Josuas als verhältnismäßig jung hat wohl auch seine Zusammenstellung mit Samuel beigetragen, der nach 1 Sam 1–3 als Kind zum Dienst vor der heiligen Lade in Silo geweiht und 1 Sam 2:11 als Diener Jahwes (מְשָׁרֵת אֶת־יְהוָה) bezeichnet wird, wie Ex 24:13; 33:11; Num 11:28 Josua Diener (מְשָׁרֵת) Moses nennen. Diese Zusammenstellung schien um so näher zu liegen, als Ex 33:11 (לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל) von dem jungen Diener Moses Josua ungefähr dasselbe sagt, was 1 Sam 2–3 von dem jungen Samuel berichtet, nämlich daß er das heilige Zelt niemals verlassen habe. Aber der Vergleich darf auch nicht gepreßt werden. Josua heißt niemals wie Samuel Jahwes Diener, sondern erscheint immer als Moses Diener. Ferner braucht die Angabe von Ex 33:11, daß Josua das Zelt nie verlassen habe, nicht von besonderer Wartung der in dem Zelt aufbewahrten Lade verstanden zu werden und darf es wohl gar nicht. Vielmehr gehört Josuas ständiger Aufenthalt im Heiligen Zelt zu seinem Mose geleisteten Dienst. Moses Umgang mit Jahwe ist an das Heilige Zelt mit der Lade gebunden. So muß dafür gesorgt werden, daß dort ständig eine Jahwe-Offenbarung entgegengenommen werden kann. Angesichts seiner mannigfachen, auch Reisen notwendig machenden Verpflichtungen kann Mose sich nicht ständig im Heiligen Zelt aufhalten. So muß Josua ihn dort vertreten. Mit welchem Eifer er das getan, davon kann man sich nach Num 11:28 einen Begriff machen, wo Josua seinen Herrn bittet, den beiden Männern, die seiner Meinung zu Unrecht von prophetischem Geist ergriffen worden seien, Einhalt zu gebieten. Die Anwendung desselben Terminus 'Diener' (מְשָׁרֵת) auf Josua und auf Samuel darf also nicht zu unberechtigter Annäherung Josuas an Samuel führen. Im Falle Samuels ist 'Diener' etwa so viel wie 'Meßknabe', bei Josua aber so viel wie 'Adjutant'.

[1] מְשָׁרְתוֹ 'sein (Moses) Adjutant' in Ex 24:13 kann ursprünglich sein.

So darf aus der Bezeichnung Josuas als Moses Diener nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß sich die hierher gehörigen Erzählungen Josua als an Alter weit hinter Mose zurückstehend denken und sich dadurch von einer Erzählung wie die vom Siege Israels über Amalek in Ex 17:8–16, die sich Josua als mit Mose etwa gleichaltrig vorzustellen scheint, unterscheiden. Wohl aber machen es andere Beobachtungen wahrscheinlich, daß von den uns erhaltenen Überlieferungen über Josua eine Josua etwa zur Generation Moses zählt, während eine andere ihn eher der folgenden Generation zuweist. Die große Mehrheit der von Josua handelnden Erzählungen ist, wie schon angedeutet, von der letzteren Art, indem sie Josua geraume Zeit nach Mose sterben läßt, nämlich erst dann, als er das ganze Westjordanland unterworfen und an die noch nicht seßhaft gewordenen israelitischen Stämme verteilt hat. Daneben haben sich indes deutliche, wenn auch oft verkannte oder gar gewaltsam entfernte,[1] Spuren eines Geschichtsbildes erhalten, nach dem Josua Israel zwar über den Jordan geführt und ihm durch die Anlage des Hauptquartiers Gilgal und die Bezwingung Jerichos einen festen Brückenkopf im Westjordanland geschaffen, aber dann in Gilgal von seinem Volk Abschied genommen hat, dort gestorben ist und die eigentliche Eroberung und Verteilung des Westjordanlands den einzelnen Stämmen oder Stämmegruppen überlassen mußte. Ri 1:1–2 'Nach dem Tode Josuas aber fragten die Israeliten Jahwe also: Wer soll von uns zuerst gegen die Kanaaniter hinaufziehen, um sie zu bekämpfen? Und Jahwe antwortete: Juda soll hinaufziehen; ich will das Land in seine Hand geben', die in Ri 1:3–36 mitgeteilte Liste der von den Stämmen eroberten Gebiete oder vielmehr der von ihnen notwendigerweise belassenen kanaanäischen Enklaven und die auf dieses Verzeichnis folgende Angabe Ri 2:1 'Und der Engel Jahwes zog von Gilgal nach Bokim herauf' bezeugen deutlich die Vorstellung, daß Josua in Gilgal gestorben, daß darnach die israelitischen Stämme auf eigene Faust das Westjordanland, so gut wie sie konnten, unterworfen haben und daß dann die bis dahin in Gilgal stehende Lade, die Verkörperung des Engels Jahwes, in der Gegend von Bethel eine neue Stätte gefunden hat.

Daß die zuletzt genannte Überlieferung über die Eroberung des Westjordanlandes älter ist und der geschichtlichen Wirklichkeit näher steht als die erste, darf als sicher gelten. Die erste hat also

[1] Besonders willkürlich ist die Ersetzung von יְהוֹשֻׁעַ in Ri 1:1 durch מֹשֶׁה, sodaß Ri 1:1 nun beginnt nicht mit 'Nach dem Tode Josuas', sondern 'Nach dem Tode Moses'.

Josua Erfolge zugeschrieben, die in Wahrheit erst von den auf ihn folgenden Generationen errungen worden sind, wie denn neben der wohl ungeschichtlichen Nachricht von Jos 11, nach der Josua Jabin, den König von Hazor, bezwungen hat, in Ri 4 die Nachricht erhalten ist, daß vielmehr Barak aus Naphtali, einem der Richter, der Sieg über Jabin zu danken sei.

Von den dem Josua zugeschriebenen Taten werden also, soweit sie sich auf die Bezwingung und Verteilung des Westjordanlandes beziehen, viele ihm aberkannt und Späteren zugeschrieben werden müssen. Dagegen bestehen gegen die Geschichtlichkeit der – ihres sagenhaften Elements entkleideten – Überlieferungen über Josua, die ihn an den Anfängen der Wüstenzeit Israels entscheidend beteiligt sein lassen, nämlich in Ex 17:8–16 den Sieg über Amalek bei Rephidim und in Ex 24:13*a*, 14, 15*a*; 34:10–13, 15–16, 24*a*; 32:17–18, 25–29 die Begleitung des zum Abschluß eines die Eroberung Kanaans verheißenden Bundes Jahwes mit Israel auf den Sinai gestiegenen Mose zuschreiben, keine Bedenken, um so weniger, als in diesen beiden Erzählungen Josuas eigentlicher Beruf, nämlich der des Feldherrn, dem historischen Tatbestand entsprechend deutlich hervortritt. Dem Umfang nach übertreffen die, wie wir sahen, großenteils unhistorischen Erzählungen von Josuas Taten in Jos 8–24 die vereinzelten und dürftigen Nachrichten von seinem Sieg über die Amalekiter Ex 17:8–16 und von seiner Mitwirkung bei dem Abschluß des Bundes Jahwes mit Israel in Ex 24:13*a*, 14, 15*a*; 34:10–13, 15–16, 24*a*; 32:17–18, 25–29[1] bei weitem, aber diese enthalten doch eher einen historischen Kern als jene. Insbesondere ist es bei der Zähigkeit, mit der sich, wie außer Ex 17:16 'Krieg hat Jahwe mit Amalek für und für' Dt 25:17–19; 1 Sam 15 und Ps 83:8 zeigen, die empörte Erinnerung an das Israel von Amalek zugefügte Unrecht erhalten hat, nur wahrscheinlich, daß der Name des Feldherrn, der damals unter Jahwes Beistand Amalek bei Rephidim besiegt hat, nicht in Vergessenheit geraten ist.

Halle/S. O. EISSFELDT

[1] Vgl. die S. 65, Anm. 1 genannten Arbeiten.

DIE IRRLEHRER DES KOLOSSERBRIEFES[1]

Über die 'Irrlehrer' des Kolosserbriefes ist noch immer nicht vollständige Klarheit gekommen. Dabei scheint der Terminus 'Irrlehrer' gerechtfertigt, da es Christen zu sein scheinen, die in die Gemeinde die Verwirrung gebracht haben. Dibelius/Greeven[2] unterscheidet allerdings die außerhalb der Gemeinde stehenden Führer von den von ihnen beeinflußten Gemeindegliedern. Anderwärts wird jedenfalls die Irrlehre selbst als eine Verbindung von christlichen Zügen mit fremden Einflüssen angesehen. Sie hat nach weit verbreiteter Auffassung gnostische Züge;[3] daneben wird die Auffassung vertreten, daß es eine Mysterienreligion sei, in die jedenfalls einige Christen sich haben einweihen lassen.[4] Dabei spielt der Ausdruck πλήρωμα eine große Rolle,[5] ferner die Beschneidung, die nicht jüdisch verstanden sei, sondern als eine Art Initiationsritus,[6] und der

[1] Folgende Werke sind, zum Teil häufiger, zitiert und mit dem bloßen Verfassernamen bezeichnet:
Die Einleitungen in das N.T. von Th. Zahn I (1906); H. Appel (1922); A. Jülicher/E. Fascher [7](1931); (P. Feine/J. Behm)/W. Kümmel (1963); W. Marxsen (1963); M. Albertz, *Die Botschaft des N.T.* I 2 (1952).
Die Kommentare von E. Lohmeyer, M. Dibelius-H. Greeven und H. Conzelmann 1962 (NTD Band 8).
Die Aufsätze: Bornkamm, *Die Häresie des Kolosserbriefes*, ThLZ 73 (1948) Spalte 11–20; E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (1946) S. 137–178; W. Bieder, *Die kolossischen Irrlehrer und die Kirche von Heute* (Th. Studien 33) 1952; S. Zedda, *Il carattere gnostico e giudaico dell'errora colossese nella luce dei manoscritti del Mar Morto*, Rivista Biblica 5 (1957), S. 31–56; H. Hegermann, *Die Vorstellung von Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (1961) S. 161–168; St. Lyonnet, *L'épître aux Colossiens (Col. 2:13) et les mystères d'Apollon Clarien*, Biblica 43 (1962), S. 417–435; F. O. Francis, *Humility and Angelic Worship in Col. 2, 18*, Studia Theologica 16 (1962), S. 109–134; E. Lohse, *Christologie und Ethik im Kolosserbrief* in *Apophoreta*, Festschrift E. Haenchen (1964), S. 156–168, bes. S. 156–159; M. Schenke, *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie*, ZThK 61 (1964) S. 390–403; E. Yamauchi, *Qumran and Colossae*, Bibliotheca Sacra 121 (1964) S. 141–152.

[2] Dibelius/Greeven, S. 38 unterscheidet die außerhalb der Gemeinde stehenden Führer und die von ihnen gewonnenen Gemeindeglieder, von denen sich einige schon in die Mysterien hatten einweihen lassen. Kümmel sagt, daß die Irrlehrer noch nicht Erfolge in Kolossae gehabt hätten, aber die Irrlehre sei 'eine mit dem Christentum sich verbindende Form jüdischer Gnosis', S. 244. Lohmeyer betrachtet die Frage, inwieweit die Irrlehrer schon in der Gemeinde Fuß gefaßt hätten, als unbeantwortbar, S. 8.

[3] Lohmeyer, S. 8: eine gnostische Religion der Selbsterlösung mit jüdischem Untergrund. Bornkamm, Sp. 17: 'An der Tatsache, daß hinter der kolossischen Häresie eine jüdische bzw. judaistische Gnosis steht, die aufs stärkste von iranischen Anschauungen infiziert ist, läßt sich ... schwerlich bezweifeln'.

[4] Dibelius/Greeven, S. 38; Hegermann, S. 161f: Paulus steht einem jüdischen Mysterienkult gegenüber.

[5] Lohmeyer, S. 4.6; Bieder, S. 57 usw.

[6] Lohmeyer, S. 6; Bornkamm, Sp. 15; vgl. auch die Zusammenfassung der 'Einleitungsfragen' bei Lohse, S. 156–159.

Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου; die damit nach verbreiteter Ansicht gemeinten Sternengel werden mit den bei der Gesetzgebung am Berge Sinai tätigen Engeln identifiziert.[1] Vielfach wird auch die Kol 2:21–23 sich zeigende Askese auf heidnischen Einfluß zurückgeführt.[2] Ich glaube, daß diese Auffassung des Kolosserbriefes die Art, in der Paulus sich mit den Gegnern auseinandersetzt, unverständlich macht.

Meine erste These ist, daß die Gegner außerhalb der Gemeinde zu suchen sind. Sie haben in ihr wohl ein Fragen, eine Beunruhigung geweckt, aber keine eigentlichen Anhänger gefunden.[3] Es sind vor allem zwei Stellen, mit denen bewiesen werden soll, daß die Irrlehrer schon in die Gemeinde selbst eingedrungen oder in ihr überhaupt aufgetreten sind: einmal die Stelle 2:19: οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, was übersetzt wird: der das Haupt nicht festhält,[4] und im folgenden Vers das Präsens δογματίζεσθε, was darauf hindeuten soll, daß die Kolosser sich schon Vorschriften machen lassen und damit dem Einfluß der 'Irrlehrer' schon erlegen sind.

Nun heißt aber κρατεῖν nicht nur: etwas, was man einmal besessen hat, nicht fahren lassen,[5] sondern auch, etwas ergreifen.[6] Und in diesem Sinne paßt die Aussage genau auf die Gegner, wenn sie überhaupt nicht in der Gemeinde zu suchen sind, sondern außerhalb, und ihre Lehre nicht christliche Elemente enthält. Paulus sagt, daß der Gegner sich nicht an Christus hält, von dem der ganze Leib sein göttliches Wachstum hat, und er hat es nicht nötig, da er φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ist. Jedenfalls ist von hier aus keine Notwendigkeit, daß die Gegner 'Irrlehrer' innerhalb der Gemeinde sind. Der andere wesentliche Grund ist das Präsens δογματίζεσθε in 2:20. Die Gemeindeglieder lassen sich schon Vorschriften machen. Das erinnert an den Galaterbrief, wo die Galater 'Tage, Monate, Termine und Jahre' halten. Ist zwischen dem 'Sich-Vorschriften-machen-lassen' und dem direkten Halten von gesetzlichen Bestimmungen ein Unterschied? Jedenfalls der, daß von dem Halten, d.h. also von dem Erfolg des δογματίζεσθαι, nicht gesprochen

[1] Bornkamm, S. 16; Percy, S. 167ff; vgl. Hegermann, S. 164.
[2] Lohmeyer, S. 5f; Bieder, S. 35–39; Conzelmann, S. 143.
[3] In dieser Auffassung stimme ich mit J. Gewieß, *Die apologetische Methode des Apostels Paulus im Kampf gegen die Irrlehre in Kolossae,* in 'Bibel und Leben' 1962, S. 263, überein.
[4] So die meisten.
[5] So schon Zahn, S. 232.
[6] Vgl. Mt 28:9 ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας: sie hatten sie noch nicht erfaßt, sondern erfassen sie jetzt. Ähnlich Mt 12:11 usw. In der LXX: Ri 8:12 ἐκράτησαν τοὺς δύο βασιλεῖς, s. auch κρατέω im Theologischen Wörterbuch zum N.T. 'Er hält sich nicht an das Haupt' ist also eben so möglich wie 'er hält das Haupt nicht fest'.

wird. Die Gegner haben also die Kolosser mit Schönrednerei zu täuschen versucht (2:4), aber Paulus kann sagen, daß er die Festigkeit des Glaubens an Christus mit Freuden sieht. Wenn er trotzdem auf die Gegner eingeht, so ist es viel wahrscheinlicher, daß er ein Fragen der Kolosser, eine Beunruhigung durch Außenstehende beantworten will, als daß er eine Irrlehre, die schon in der Gemeinde Fuß gefaßt hat, bekämpft.

Die Gegner haben mit der Beschneidung, mit dem Abrahamsbund, argumentiert und Paulus geht darauf ein, indem er die Taufe eine nicht mit Händen vollzogene Christusbeschneidung nennt. Er wertet das Nichtbeschnittensein der Kolosser als etwas, was parallel steht mit dem 'tot sein τοῖς παραπτώμασιν' (2:13); die Christusbeschneidung hat das Ausziehen des Fleischesleibes verursacht, dadurch ist die leibliche Beschneidung überboten. Man kann hier Rö 2:25–29 und Rö 6:1ff heranziehen, wo Paulus sagt, daß die römischen Christen mit Christus durch die Taufe gestorben sind. Allerdings vermeidet Paulus Rö 6 die Aussage, daß wir mit Christus auferweckt *sind* und gebraucht an der Stelle Imperative: ἵνα... οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν; er sagt, daß wir seiner Auferstehung eingepflanzt sein *werden* (Rö 6:4f), während er im Kolosserbrief sagt ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως... συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ: 2:12.[1] Aber Paulus sagt im Römerbrief auch: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε (rechnet damit, daß) ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: da ist der Aorist συνετάφημεν und das Perfekt σύμφυτοι γεγόναμεν in dem Imperativ λογίζεσθε ἑαυτούς... ζῶντας δὲ τῷ θεῷ aufgenommen. Den Kolossern kann Paulus, weil es ihm *jetzt* nicht auf den Imperativ, sondern auf den Indikativ ankommt, sagen: συνηγέρθητε. Der Imperativ folgt in 3:2 und in 3:5ff!

Es ist mit keinem Wort angedeutet, daß die Gegner der Beschneidung einen anderen Sinn, etwa den eines Initiationsritus,[2] beigelegt hätten; vielmehr deutet die Erwähnung der ἀκροβυστία τῆς σαρκὸς ὑμῶν darauf hin, daß Paulus an die Beschneidung in dem Sinn denkt, wie er im Judentum allgemein angenommen wurde. Wäre sie ein Ritus der Initiation in ein Mysterium, dann würde Paulus schwerlich sagen: ihr wart tot durch eure *leibliche* Unbeschnittenheit, sondern würde auf den Sinn der Beschneidung bei den Irrlehrern eingehen. So aber kann man pharisäische Äußerungen über die Be-

[1] Conzelmann, NTD zu Kolosser 2:12; Marxsen, S. 159.
[2] Percy, S. 140; Kümmel, S. 243; Lohse, S. 158.

schneidung heranziehen, nach denen der beschnittene Proselyt wie ein neugeborenes Kind ist, um den Umkreis der Aussagen des Paulus zu erfassen.

Auch 2:16: μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει sind vom pharisäischen Judentum her zu erläutern. Daß Vorschriften über den Trank nicht im mosaischen Gesetz stehen, heißt noch nicht, daß sie von den Juden nicht beachtet wurden. Man braucht nur den Traktat '*aboda zara* zu lesen, um zu sehen, warum auch in Bezug auf Getränke mancherlei Vorschriften gegeben sind. Es sind allerdings pharisäische Vorschriften, aber wir haben keinen Grund anzunehmen, daß sie nicht auch bei den Juden in Kolossae eine Rolle spielten.[1] Das Richten über diese Dinge kennen wir ja aus Rö 14/15. Wenn Paulus diese Dinge 'Schatten der kommenden Dinge' nennt, die 'Sache selbst' aber Christus zuschreibt, so meint er sicher nicht hellenistische Dinge,[2] sondern meint die Bestimmungen des A.T. und ihre Weiterführung im damaligen Judentum.[3] Nie würde Paulus– und ein Paulusschüler erst recht nicht – diesen Ausdruck auf heidnische Praktiken oder pythagoräische Riten beziehen. Auch auf häretisches Judentum würde er diesen Ausdruck nicht beziehen, wenn in diesen Dingen das Häretische zutage träte.[4] Soweit sind die Gegner also mit dem allgemeinen Judentum gleich.

Aber sie haben doch etwas Besonderes. Das wird in 2:18 und 2:20f deutlich. θρησκεία τῶν ἀγγέλων fasse auch ich, gegen Zahn,[5] auf als Verehrung der Engel (gen. obj.) und nehme an, daß das nicht nur das Urteil und die Verurteilung des Paulus ist.[6] Der schwierige Ausdruck ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων soll wohl heißen: Dinge, die er gesehen hat, indem er in sie hineinging.[7] Mit dieser Engel-

[1] Percy erinnert an die römischen Christen, S. 140; Hegermann denkt an jüdische Gesetzlichkeit, S. 162.

[2] So Bornkamm, Sp. 16: 'Es sind Forderungen, die aus dem jüdischen Gesetz nicht abzuleiten sind, im strengen Judentum sogar ausdrücklich abgelehnt werden, wohl aber zur Praxis heidnischer Philosophenschulen und gnostischer Mysterienkreise gehören'. Percy, S. 141/143 denkt an jüdische Gesetzlichkeit, mit der sich direkte Askese verband, wie im späten Griechentum.

[3] Gegen Lohmeyer, S. 5. Kümmel, S. 144 meint, daß dieser Ausdruck nur die Belanglosigkeit andeuten soll; Bieder, S. 45 erklärt, daß die Gegner waschechte Nomisten geblieben sind. Nach Bornkamm, S. 15 soll der Ausdruck Anerkennung einer heilsgeschichtlichen Funktion sein.

[4] Überhaupt bedarf der Ausdruck 'häretisches Judentum' genauerer Präzisierung. Die Qumran-Leute sind jedenfalls nicht Häretiker; vgl. die Darstellung in meiner *Neutestamentlichen Zeitgeschichte* I, Das Judentum Palästinas (1959). Anders sieht es besonders Zedda, der in Qumran schon Gnosis, besser Prägnosis, sieht. Aber die 'Erkenntnis' und der Dualismus (ethisch, nicht kosmologisch) bildet noch keine Gnosis, auch keine 'Prägnosis'.

[5] Zahn, S. 333ff; neuerdings Francis, S. 126–130. [6] Percy, S. 168f; Bieder, S. 25.

[7] Die Konjekturen passen nicht besonders gut zu der vorhergehenden θρησκεία τῶν

verehrung, mit dieser 'Demut'[1] verbinden sich 2:21 Speisevorschriften, wahrscheinlich strengere als im allgemeinen Judentum; denn Paulus sagt, daß diese Dinge λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος Dabei ist ἐθελοθρησκεία ein freiwilliger Dienst; die Gegner wollen in bestimmter Richtung über das allgemein übliche Judentum freiwillig hinausgehen.[2] Diese Richtung wird mit 'Schonungslosigkeit gegen den Leib' gekennzeichnet; es ist also Askese.[3] Wirkliche Askese sei unjüdisch, heißt es; aber 4. Esra zeigt eine gewisse Askese zur Vorbereitung von Visionen, dabei ist diese Schrift in der Gesamtrichtung dem pharisäischen Judentum mindestens verwandt. Das Ziel der Askese sei nach griechischen Vorstellungen der ungehemmte Verkehr mit der Gottheit; aber auch in 4. Esra ist das Ziel der Askese beschrieben, zwar nicht ein ungehemmter Verkehr mit der Gottheit, wohl aber der Empfang von Offenbarungen. Das scheint auch bei den Gegnern des Paulus in Kolossae der Fall zu sein.

Das 'Richten' bezieht sich auf Dinge, die jeder Jude beobachtet, das καταβραβεύειν aber auf die Verehrung von Engeln. 'Den Kampfpreis absprechen' wollen die Gegner, das ist mehr als das 'Richten' in Bezug auf Essen und Trinken und das Halten von bestimmten Tagen. Es ist nicht gesagt, daß die Engelverehrung heilsnotwendig ist.[4] Worauf gründen aber die Gegner diesen Anspruch, den Gläubigen in Kolossae 'den Kampfpreis abzusprechen?' Doch auf die Engelverehrung. Um was aber handelt es sich dabei?

Es werden im Kolosserbrief vier Klassen von Engeln genannt: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι, 1:16. In der Gnosis begegnen uns zwar ἀρχαί und ἐξουσίαι, seltener auch κυριότητες, aber soviel ich weiß, keine θρόνοι. Die θρόνοι erinnern uns an jüdische Engelkategorien; ob sie identisch sind mit den 'Angesichtsengeln', wissen wir nicht. Jedenfalls aber sind es hier Engelklassen mit *verschiedenen Funktionen*, auf die Paulus anspielt. Schon darum sollte es bedenklich sein, diese Engelklassen allgemein mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου und

ἀγγέλων. – 'Εμβατεύειν ist von Dibelius-Greeven, S. 35 als ein terminus technicus des 'Hereingehens' in einen heiligen Bezirk nachgewiesen, in welchem Sinn, das ist allerdings noch zu untersuchen. – Lyonnet hält für am nächsten liegend den Sinn 'untersuchen'; er übersetzt demgemäß 'scrutant ce qu'il a vu' – Daß θρησκεία hier den Sinn von (ver-)ehren hat, dazu siehe Zedda, S. 45f; vgl. auch Francis, S. 119–126.

[1] Nicht erst der Stolz, der sich mit diesen Dingen verbindet, ruft des Paulus Widerspruch hervor, sondern schon das Gewollte des Unternehmens.

[2] Vgl. das häufige Verb *ndb* in den Qumranschriften.

[3] Nicht Suspektierung der Geschlechtlichkeit, wie Bieder, S. 41 vermutet; daß Paulus in der ἀφειδία einen Kampf gegen den Leib als Tempel des Heiligen Geistes sieht, ist nicht gesagt. [4] Percy, S. 155.

diese mit den Gestirnengeln gleichzusetzen. Ein weiterer Grund zur Vorsicht ist der, daß im gesamten Bereich der Gnosis diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου nicht erscheinen. Es wird hier, wie Percy[1] annimmt, ein paulinischer terminus technicus vorliegen, wie auch mir wahrscheinlich ist. Aber in welchem Sinn Paulus diesen Terminus gebraucht, ist noch zu untersuchen.

Es werden zwei Stellen angeführt, die beweisen sollen, daß mit den στοιχεῖα persönliche 'Mächte' gemeint sind: Kol 2:8,[2] wo dieser Ausdruck im Gegensatz zu Christus steht, und Gal 4:3, wo er ἐπίτροποι καὶ οἰκόνομοι (Vs. 2), also doch Personen, aufnimmt. Aber Kol 2:8 kann die Personhaftigkeit der στοιχεῖα nicht beweisen, denn es könnte auch ein Gegensatz da stehen wie etwa der: nach dem Gesetz und nicht nach Christus; die Gegenüberstellung von στοιχεῖα und Christus beweist nicht die Personhaftigkeit der ersteren. Auch wäre κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων und κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου schwerlich so unverbunden neben einandergestellt, wie es geschehen ist; man braucht nur zu übersetzen 'nach der Überlieferung der Menschen, nach den Gestirnengeln und nicht nach Christus', um zu merken, daß das nicht geht. Und die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Gal 4:3 werden ja im Folgenden durch das betonte ... γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ aufgenommen: der Akzent liegt also auf dem Gesetz, das die Juden versklavt. Στοιχεῖα τοῦ κόσμου ist also ein Ausdruck, mit dem Paulus das Sein unter dem Gesetz und unter den heidnischen Satzungen gleichzeitig bezeichnen will (vgl. das πάλιν Vs. 9). Nun soll aber das Gesetz darum unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου versklaven, weil es von Engeln gegeben ist, Gal 2:19: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων. Diese Engel sollen die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sein. Bultmann sagt in seiner *Theologie des N.T.*[3], S. 178: 'Ja, Paulus wagt sogar im Widerspruch zu seiner sonstigen Anschauung, daß das Gesetz von Gott stammt, in der Polemik gegen die judaistische Gesetzlichkeit sich den gnostischen Satz zu eigen zu machen, daß es vielmehr von untergeordneten Engelmächten gegeben ist (Gal 3:19)'. Dem folgen zahlreiche Gelehrte.[3] Aber es heißt an dieser Galaterstelle nur, daß das Gesetz 'durch Vermittlung von Engeln' gegeben ist, das ist ein gut pharisäischer Satz; nach ihm haben 70 Engel das Gesetz allen Völkern angeboten oder wie die Spekulationen auch

[1] Percy, S. 166f; Hegermann, S. 161.
[2] Bornkamm, S. 11 geht von der Identifikation der στοιχεῖα mit den ἀρχαί und ἐξουσίαι und mit den ἄγγελοι aus!
[3] So schon H. Schlier, Der Brief an die Galater 1949, zu Galater 3:19 und 4:3 (erschienen 1941).

lauten: aber kein Pharisäer, ja kein Jude, würde behaupten, daß es dabei nicht von Gott selbst stammte. Und auch Paulus würde diesen Gedanken weit von sich weisen. Die Identifizierung der 'gesetzgebenden Engel' mit den στοιχεῖα τοῦ κόσμου ist also Gal 2:19 unmöglich. Trotzdem könnte in Gal 4 dieser Ausdruck die Gestirnmächte bezeichnen ... ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς sagt Paulus Gal 4:8 und fährt dann fort: jetzt aber, wo ihr Gott erkannt habt, vielmehr von Gott erkannt seid, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεῦσαι θέλετε; und zählt dann auf, worin sich diese Knechtschaft äußert: im Beobachten von Tagen, Monaten usw. Müssen denn, so frage ich, die μὴ ὄντες θεοί mit den στοιχεῖα identisch sein? Die Galater hätten Gestirnmächten gedient. Möglich, aber ist das wahrscheinlich? Daß das Halten des Sabbats gerade mit der Sternenwelt zusammenhängt, ist auch nicht wahrscheinlich (bei den Monaten und Jahren könnte man es ja annehmen). Aber im Kolosserbrief wird das Berühren und Genießen mit den στοιχεῖα zusammengebracht: nur eine Reihe von Hilfsgedanken kann hier die Verbindung zu den Gestirnmächten herstellen. Und wenn es ein von Paulus geprägter Ausdruck ist, dann muß man wohl die Gedanken des Apostels suchen, die ihn dazu gebracht haben, und nicht erst den später belegten Gebrauch von στοιχεῖα für Gestirnmächte. Jeder an eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Raum gebundene Gottesdienst ist unvollkommen. Vollkommen ist der Gottesdienst im Geist. Was an Raum und Zeit gebunden ist, ist von den 'Elementen der Welt' abhängig. Das kann also Paulus als das Gemeinsame der jüdischen und der heidnischen Religiosität bezeichnen; es ist 'Dienst der στοιχεῖα τοῦ κόσμου', der Bestandteile dieser Welt. Es ist dies also ein von Paulus geprägter Ausdruck für die Tatsache, daß der Gottesdienst der Juden wie der Heiden an Äußerlichkeiten wie Tage und an das Vermeiden von bestimmten Speisen, wie Schweinefleisch oder Fische (heidnisch) usw. gebunden war. Und Paulus kann diese Dinge 'Überlieferung der Menschen' nennen, weil es Menschen sind, die sich von diesen Dingen die Wirkung erhoffen, die den Kolossern solchen Eindruck gemacht hat.

Gewiß kann als φιλοσοφία damals schon Offenbarungslehre oder Magie[1] bezeichnet werden, aber in welchem Sinn und mit welchem Anteil an dem geläufigen Gebrauch dieses Wortes für vernunftgemäßes Forschen es jeweils gebraucht wird, kann man nicht ohne weiteres sagen.

[1] Lohmeyer, S. 3f; Bornkamm, S. 13; Lohse, S. 156.

Die Gegner priesen vor den Kolossern ihre Fähigkeit, durch gesetzliches Leben und durch Askese in das πλήρωμα τῆς θεότητος einzudringen (2:9). Zahn allerdings[1] meint, diese Ausführung sei nur darauf gemünzt, daß Paulus vorgeworfen wurde, er habe den Kolossern nicht das ganze Evangelium gebracht. Nach anderen aber suchen die Kolosser in den στοιχεῖα-Mysterien die Sicherung, die man im Christentum nicht zu haben meinte,[2] oder: die Irrlehrer gäben auch Christus eine hervorragende Stelle in ihrem System, Paulus aber betone, daß die *ganze Fülle* in Christus und in niemand anderem wohne,[3] oder: nach der Meinung der Kolosser habe der Erlöser wohl die Engelmächte, die Archonten, besiegt, aber nur prinzipiell, tatsächlich sperrten sie noch den Weg nach oben, darum müsse man sie verehren,[4] eine Meinung, die schon in Jülicher-Faschers *Einleitung* angedeutet war.[5] Bieder sagt: 'der asketische Heilsweg, den sie im jüdischen Konservativismus und in gnostischem Dualismus zu gehen versuchten, läßt vor ihren Augen als seliges Ziel die Vollkommenheit erstehen, das Teilbekommen an der 'Fülle' göttlicher Emanationen', Christus sei für sie 'das Einheitsprinzip einer pluralistischen Welt'.[6] Aber der Ausdruck θρόνοι führt uns zu einer anderen Auffassung. Paulus betont, daß die Fülle der Gottheit in ihm zu wohnen beschloß, daß also alles, von den θρόνοι bis zu den ἀρχαί und ἐξουσίαι wie alles im Himmel und auf Erden, in ihm und zu ihm hin geschaffen sei, darüber hinaus aber, daß die beiden letzten, die ἀρχαί und die ἐξουσίαι, ihrer Macht, die sie bisher hatten, beraubt sind (2:15). Dabei sind die θρόνοι und wahrscheinlich auch die κυριότητες von den anderen 'Mächten' getrennt; denn es erscheint mir richtig, die beiden ersten, oder jedenfalls die 'Throne', von den anderen darum zu trennen, weil Paulus es auch tut.

Die ἀρχαί und die ἐξουσίαι nun sind in jüdischer Sicht als zum

[1] Zahn, S.329f.

[2] Dibelius/Greeven, S.39: 'Man suchte also in den στοιχεῖα-Mysterien die kosmische Sicherung, die man im Christentum nicht zu haben glaubte'. Bornkamm, S.11: 'Wer ihren (der στοιχεῖα) 'Satzungen' gehorcht, ... hat die Verheißung, an den in den Elementen waltenden Gotteskräften Anteil zu empfangen'.

[3] Bornkamm, S.12ff: S.12: Die Unvereinbarkeit der στοιχεῖα-Lehre mit dem Christusglauben stelle Paulus 'mit radikaler Schärfe' an den Anfang seiner Polemik (2:8), – allerdings liegt diese Schärfe mehr in dem Ausdruck κενὴ ἀπάτη als in den beiden näheren Bestimmungen 'nach Überlieferung der Menschen, nach den στοιχεῖα τοῦ κόσμου'!

[4] Schenke, S.399: 'Der Erlöser Christus hat ... die an ihn Glaubenden von ihnen (den στοιχεῖα) erlöst, aber dieser Sieg und diese Erlösung sind nur von prinzipieller Natur. Tatsächlich üben die Mächte ihre ... Herrschaft ... bis zum Ende aller Dinge noch aus und versperren so den Gläubigen ... den Weg zu Christus ...'

[5] Jülicher/Fascher, S. 131: 'die Mittelwesen ... deren Gunst es sich zu verschaffen oder deren Tyrannei es zu entrinnen gelte".

[6] Bieder, S.57.

Bereich des Himmels gehörend angesehen. Die nächsten jüdischen Parallelen lassen sie als Völkerengel und als Engel, die die Natur durchwalten, erkennen. In Christus hat sich der Gläubige nicht mehr um diese Mächte zu kümmern, da Christus, zu dem er gehört, alle Macht hat. Für die Gegner gehörten die Mächte alle zur göttlichen Welt; ihre 'Fülle' wollten sie schauen, vielleicht sogar bis zum Thron Gottes selbst dringen.[1] Ob und wie sie den Ausdruck 'erfüllt werden' auf sich angewandt haben, bleibt unklar; es ist jedenfalls kein gnostischer Terminus. Die Gegner haben also den Kolossern vorgeschwärmt, sie könnten durch Beschneidung wie alle Juden, durch Erfüllung aller Gebote wie die meisten Juden und durch Askese, wie sie selbst sie übten, in die jenseitige Welt eindringen, die Engel schauen, bis hin zu den θρόνοι, den höchsten Engeln, ja, vielleicht sogar bis hin zu Gott selbst.[2] Dar war etwas, wessen sich die Kolosser nicht rühmen konnten.

Wir sind damit in den Bereich gekommen, den wir jetzt aus den Qumran-Schriften näher kennen. Es ist allerdings verfehlt, aus Übereinstimmungen und Abweichungen von ihnen auf einen Übergang von der 'jüdischen Heterodoxie' zum Gnostizismus zu schließen.[3] Dafür ist uns der Essenismus in seiner späteren Ausgestaltung doch zu wenig bekannt, dafür handelt es sich in Kolossae zu sehr um eine Bewegung, die, fern von Palästina, wohl nur von wenigen Juden den Kolossern gepriesen ist. Wir können darum die Nähe oder Ferne von dem Essenismus kaum ermessen, wir können nur sagen, daß die Gegner des Paulus im Kolosserbrief mit den Essenern verwandt, aber nicht, daß sie in Richtung auf Gnostizismus zu suchen sind.

Aus dieser Herleitung erklären sich die verhältnismäßig wenigen Angaben, die Paulus über die Gegner im Kolosserbrief macht; es ist verfehlt, in dem religionsgeschichtlichen Umkreis von Kleinasien nach einer Ableitung zu suchen, die zwar ein Bild von ihnen entwerfen kann, aber dafür mehr Hilfslinien braucht, als sie der Brief hergibt.

Es muß aber noch dargelegt werden, wieso man bei jeder anderen Ableitung in Schwierigkeiten kommt, die unüberwindlich sind. Es ist immer wieder die verhältnismäßig große Milde des Apostels aufgefallen, mit der er die Gegner behandelt.[4] Es wäre unbegreiflich, wie Paulus seiner Gemeinde gegenüber so verhältnismäßig milde

[1] Vgl. z.B. äth. Hen. 14, 18ff. [2] Albertz, S. 163.
[3] So Yamauchi, S. 152. – Zedda verlegt das gnostische Element, die sog. Prägnosis, in den Essenismus selbst, s. Anm. 4, S. 74.
[4] S. etwa Appel, S. 60; Bieder, S. 39 und Hegermann, S. 162.

sein kann, wenn sie das paulinische Christentum als ein solches zweiter Ordnung angesehen,[1] oder im στοιχεῖα-Kult die kosmische Sicherung gesucht hätten, die sie im Christentum vermißten,[2] oder wenn sie in dem Gehorsam den Satzungen dieser Elemente gegenüber die Verheißungen erfüllt sähen, an den in den Elementen wirkenden Gotteskräften Anteil zu bekommen.[3] Für Hegermann wäre die Milde einem heidnischen Kult gegenüber unbegreiflich; sie würde nur dadurch begreiflich, daß es sich um eine jüdisch-hellenistische Bewegung handele[4] – ist das begreiflicher? Alle diese Gelehrten rechnen mit einer positiven Bewertung des στοιχεῖα-Kultes von seiten der Gegner. Schenke hat darauf hingewiesen, daß dies nicht möglich ist, da der Gnostizismus diese Kräfte für böse ansieht; er hat darum zu der Auskunft gegriffen, es handele sich um feindliche Mächte, die Christus zwar prinzipiell überwunden habe, deren Macht aber noch nicht tatsächlich gebrochen ist.[5]

Allen diesen Versuchen muß man entgegenhalten, daß die Haltung des Paulus angesichts solcher Milde unbegreiflich wird. Tatsächlich ist es anders. Er redet von 'leerem Betrug', denn mit menschlichen Mitteln kann niemand in die Welt der Engel Gottes eindringen; er weist auf die einzigartige Bedeutung Christi hin, durch die das ganze Streben nach Visionen hinfällig wird; er mahnt, sich nicht den Siegespreis absprechen zu lassen; er stellt den asketischen Speisevorschriften die natürliche Bestimmung der Speisen entgegen und wenn er von λόγος σοφίας spricht, so nimmt er damit die Beurteilung als leeren Betrug wieder auf. Er gibt der Gemeinde zu Kolossae Waffen in die Hand, mit denen sie sich den Anpreisungen der Gegner erwehren kann. Aber eine scharfe Warnung, wie er sie etwa im Zusammenhang von 1 Kor 8–10 in 10:1ff gibt, fehlt, weil die Gegner noch nicht wirklich in die Gemeinde eingedrungen sind und dort Fuß gefaßt haben. Die Gegner sind Juden den Essenern verwandter Richtung, die den Kolossern von ihren angeblichen Vorzügen vorgeschwärmt haben. Die junge Kolossergemeinde[6] hatte nicht das Rüstzeug, ihren Anpreisungen wirksam entgegentreten zu können: Paulus gibt es ihr.

Münster (W.) W. FOERSTER

[1] Appel, S. 60. [2] Dibelius/Greeven, S. 39. [3] Bornkamm, Sp. 11.
[4] Hegermann, S. 161f; Lohse, S. 158f. [5] Schenke, S. 396–399.
[6] Auf die Einleitungsfragen bin ich absichtlich nicht eingegangen; aus der Kombination von Kol 1:6–8 und Apg 19:22b schließe ich auf die Abfassung in Ephesus.

DIE SPRÜCHE OBADJAS

I

Th. C. Vriezen, dem diese Zeilen gewidmet sind, hat über das kleine Buch Obadja geäußert: 'Zo klein als het boekje is, zo groot zijn de litterair-kritische vragen; zij zijn niet met zekerheid op te lossen.'[1] In der Tat sind viele Fragen offen oder werden sehr unterschiedlich beantwortet. Es ist bereits unsicher, ob der Name des Propheten zutrifft oder die kurze Bemerkung der Überschrift *ḥ^{a}zôn 'obădjā* 'Schauung Obadjas' nicht einer ursprünglich anonymen Schrift nachträglich aufgrund von 1 Reg 18:3ff beigegeben worden ist. Die Ansichten über die Entstehungszeit der Schrift gehen weit auseinander und bewegen sich in der großen Zeitspanne vom 9. Jh. v. Chr. bis zur Mitte des 4. Jh. v. Chr., wenn man auch überwiegend annimmt, daß der Prophet in der Zeit nach der babylonischen Eroberung Jerusalems aufgetreten ist. Die Erwägungen komplizieren sich durch die Ähnlichkeiten, die zwischen Obadja und Jeremia 49:7ff bestehen und die auf eine Verwendung entweder der Schrift Obadjas in Jer 49:7ff oder von Jer 49:7ff durch Obadja hinweisen; zudem ist es strittig, ob die in Jer 49:7–22 überlieferten Sprüche gegen Edom ganz oder teilweise von Jeremia herrühren oder nicht. Ebenso zweifelhaft ist, ob die Verkündigung Obadjas dazu berechtigt, ihn den großen Jahwepropheten von Amos und Hosea über Jesaja und Micha bis Jeremia und Ezechiel an die Seite zu stellen, oder ob sie ihn als einen Vertreter der von Jeremia bekämpften Heilsprophetie ausweist. Ja, nicht einmal darin besteht eine auch nur annähernde Einmütigkeit, ob die Schrift Obadjas eine Einheit bildet oder aus mehreren Sprüchen zusammengesetzt ist. Im Folgenden soll versucht werden, zu dieser primären und grundlegenden Frage der möglichen Aufteilung in Sprucheinheiten, deren Abgrenzung und Form beizutragen, obschon die darzulegende Annahme mehrerer Sprüche von der von Th. C. Vriezen geteilten Auffassung abweicht, 'dat de profetie veel meer als een eenheid moet worden beschouwd'.[2]

Fünf Grundauffassungen hinsichtlich der Einteilung der Schrift Obadjas lassen sich unterscheiden:

1. Seit jeher wird die Ansicht vertreten, daß die Schrift eine Ein-

[1] Th. C. Vriezen, *Oud-israëlietische geschriften*, 1948, S. 182.
[2] *A.a.O.*, S. 183.

heit darstellt und einen einzigen Prophetenspruch enthält, so unter anderen von Condamin, von Orelli, Isopescul, Theis, Edelkoort, Aalders und Bič, wobei letzterer sie gar als ein liturgisch erweitertes Orakel für das Thronbesteigungsfest deklariert.[1] Manchmal finden sich leichte Einschränkungen oder Modifizierungen. So betrachtet Thompson die Schrift als eine Einheit, die sich in die beiden Hauptteile Vs. 1–14 und 15–21 gliedert und in Vs. 1–9 ein älteres, vorexilisches Orakel verarbeitet.[2] Haller nimmt an, daß der Prophetenspruch Obadjas in späterer Zeit etwas erweitert worden ist, und Olávarri, daß zu der fortlaufenden Einheit Vs. 1–9, 15–21 eine von Ezechiel 35 abhängige Glosse Vs. 10–14 getreten ist.[3]

2. Häufig unterteilt man die Schrift Obadjas in zwei Sprucheinheiten. So nahm Wildeboer einen vorexilischen Prophetenspruch Vs. 1–9 und eine nachexilische Auffüllung Vs. 10–21 an, wovon die Abtrennung und Beurteilung von Vs. 1–9 mehrfach nachgewirkt hat.[4] Den stärksten Einfluß übte die Auffassung Wellhausens aus, der Vs. 1–14 als Wort Obadjas und Vs. 15–21 als Nachtrag betrachtet.[5] Dem sind, teilweise mit gewissen Modifizierungen (vor allem durch Ausschaltung von Vs. 8–9), viele andere gefolgt.[6] Auch die neuere Zweiteilung in Vs. 1–14, 15*b* und Vs. 15*a*, 16–21 ist nur eine Verfeinerung der Gliederung Wellhausens.[7]

3. Daneben findet sich eine Dreiteilung der Schrift Obadjas. Steuernagel freilich hatte nur drei Stadien des Werdens der Schrift voneinander unterschieden:[8] eine Beschreibung des Gerichts über Edom

[1] A. Condamin, *L'unité d'Abdias*, RB 9 (1900), S. 261–268; C. von Orelli, *Die zwölf kleinen Propheten*, 1908[3]; S.O. Isopescul, *Historisch-kritische Einleitung zur Weissagung des Abdias*, WZKM 27 (1913), S. 141–162; J. Theis, *Die Weissagung des Abdias*, 1917; J. Lippl-J. Theis, *Die zwölf kleinen Propheten*, I 1937; A.H. Edelkoort, *De profetie van Obadja*, NThT 1 (1946/47), S. 276–293; G.Ch. Aalders, *Obadja en Jona*, 1958, S. 12–15.
[2] J.A. Thompson, *The Book of Obadiah*, in: The Interpreter's Bible, VI 1956; zur Auffassung von Vs. 1–9 vgl. Wildeboer in Anm. 4.
[3] M. Haller, *Das Judentum*, 1925[2], S. 257; E. Olávarri, *Cronológia y estructura literaria del oráculo escatológico de Abdías*, EstBibl 22 (1963), S. 303–313.
[4] G. Wildeboer, *De letterkunde des Ouden Verbonds*, 1903[3], S. 286f.
[5] J. Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, 1963[4].
[6] So W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, 1903[2]; K. Marti, *Das Dodekapropheton*, 1904; J.E. McFadyen, *Introduction to the Old Testament*, 1906, S. 194f; S.R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 1913[9] (1961), S. 321; C.H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 1913[7], S. 195; B. Duhm, *Israels Propheten*, 1916, S. 330.
[7] So J.A. Bewer, *The Book of the Twelve Prophets*, II 1949; R. Augé, *Profetes Menors*, 1957 (Vs. 8–9 Zusatz); A. Robert-A. Feuillet, *Einleitung in die Heilige Schrift*, I 1963, S. 573; A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, 1963[5], S. 219f. Ähnlich R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1941, S. 584–586, der nochmals in Vs. 1–9 und 10–14, 15*b* und in Vs. (15*a*) 16–18 und 19–21 unterteilt.
[8] C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, S. 622f.

wegen seines Verhaltens beim Untergang Judas und Jerusalems in Vs. 2–3, 7*a*, 10–14, eine Umarbeitung in die Ankündigung des kommenden Gerichts in Vs. 4–5, 7*b*, 15*b*, 17–21*a* (460–312 v.Chr.) und eine eschatologische Überarbeitung in Vs. 1*b*, 15*a*, 16, 21*b* (3.Jh.). Sonst aber teilt man drei Texteinheiten ab, deren letzte manchmal als Zusatz zu den Sprüchen Obadjas gilt:

a) Vs. 1–14, 15*b*; Vs. 15*a*, 16–18; Vs. 19–21 nach Rudolph, Vellas und Eißfeldt,[1]
b) Vs. 1–14, 15*b*; Vs. 16–18; Vs. 19–21 nach Weiser,[2]
c) Vs. 1–9; Vs. 10–14, 15*b*; Vs. 15*a*, 16–21 nach Deden,[3]

4. Eine weitere Auffassung ist die von Sellin vorgenommene Vierteilung.[4] Dabei gelten Vs. 1–10 als ein alter Prophetenspruch aus der Zeit um 850 v.Chr. und Vs. 11–14 als eine Schilderung von Edoms Verhalten nach dem Jahre 587. Den Rest der Schrift verstand Sellin zunächst als einen Anhang, der vielleicht in die beiden Teile Vs. 15*a*, 16–18 und 19–21 zu gliedern sei, während bei Sellin-Rost von zwei Ergänzungen die Rede ist: Vs. 15*a*, 16, 17*a*, 21 aus der Zeit um 400 v.Chr. und Vs. 17*b*, 19–20 aus etwas späterer Zeit.[5]

5. Schließlich ist die Aufgliederung der Schrift Obadjas in eine größere Zahl von Sprüchen anzuführen, so von Oesterley-Robinson in 7 Sprüche: Vs. 1–4, 5 (Fragment), 6–7, 8–9, 10–11, 12–17, 18–21.[6] Davon hat Robinson nochmals Vs. 6 und 7 getrennt und auf diese Weise 8 Sprüche oder Spruchfragmente erhalten.[7]

Dieser Überblick ist keineswegs vollständig. Doch reicht er aus, um die große Verschiedenheit und Spannweite der Auffassungen zu illustrieren, die von der Annahme der Einheit der Schrift Obadjas bis zu ihrer Aufteilung in eine Vielzahl von Sprüchen oder Fragmenten reicht. Angesichts dessen mag ein erneutes Bemühen um die Frage einer sachgerechten Gliederung der Prophetie Obadjas gerechtfertigt sein, selbst auf die Gefahr hin, den bisherigen Lösungsversuchen lediglich einen weiteren an die Seite zu stellen.

[1] W. Rudolph, *Obadja*, ZAW 49 (1931), S. 222–231; B. M. Vellas, Μιχαίας, Ἰωήλ, Ὀβδιού 1948; O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1964³, S. 543f.
[2] A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, I 1963⁴.
[3] D. Deden, *De kleine Profeten*, I–VI 1953.
[4] E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 1922.
[5] E. Sellin-L. Rost, *Einleitung in das Alte Testament*, 1959⁹, S. 126f.
[6] W. O. E. Oesterley-Th. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, 1935², S. 370.
[7] Th. H. Robinson–F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten*, 1954².

II

Die Abgrenzung der Prophetensprüche stößt auf Schwierigkeiten, die bei den erzählenden Büchern oder den Psalmen gar nicht oder doch sehr selten auftreten. Nur wenige Sprüche sind durch gleichlautende Anfänge wie Am 1:3ff oder regelmäßig wiederkehrende Kehrverse von Strophen wie Jes 9:7ff 5:25ff Am 4:6ff gekennzeichnet und heben sich dadurch sichtbar von ihrer Umgebung ab. Andere Merkmale, die sich anführen lassen, können nicht als völlig sicher gelten. Sie gewinnen erst dann an Gewicht, wenn mehrere gleichzeitig auftreten. Es handelt sich um die Einleitungs- und Schlußformeln, die gattungsmäßige Bestimmtheit, die inhaltliche Geschlossenheit, die stilistische Gleichförmigkeit und den metrischen Aufbau; zum letzteren ist auch die Beobachtung zu rechnen, daß eine Reihe von Prophetensprüchen mit einem alleinstehenden Halbvers und nicht mit einem zwei- oder dreigliedrigen Vollvers schließen.[1]

Mustern wir daraufhin die Schrift Obadjas, so legt sich die Einteilung in sechs Sprüche nahe:

1. Vs. 1*b*β–4;[2]
2. Vs. 5–7;
3. Vs. 8–11;
4. Vs. 12–14, 15*b*;[3]
5. Vs. 15*a*, 16–18;[4]
6. Vs. 19–21;[5]

Davon dürfte der erste bis fünfte Spruch von dem Obadja genannten Propheten herrühren, während der sechste Spruch wohl als ein Zusatz zu gelten hat, wie ja derartige Worte vor allem eschatologischer Prägung oft an Sammlungen von Prophetensprüchen angefügt worden sind.[6] Im Folgenden soll die vorgeschlagene Einteilung begründet werden.

Außer Betracht bleibt die Gesamtüberschrift des kleinen Buches, die in Vs. 1*a*, *b*α vorliegt und in der das Wort *ḥazôn* wie Jes 1:1 und

[1] Vgl. die Beispiele bei G. Fohrer, *Über den Kurzvers*, ZAW 66 (1954), S. 210.
[2] So auch Oesterley-Robinson und Robinson in Robinson-Horst.
[3] Robinson: Vs. 12–15.
[4] So auch Rudolph, Vellas, Eißfeldt, Weiser *(Das Buch der zwölf Kleinen Propheten)*; vgl. Pfeiffer.
[5] So auch Rudolph, Vellas, Robinson, Eißfeldt; vgl. Weiser (z.T. Zusatz), Pfeiffer.
[6] Vgl. G. Fohrer, *The Origin, Composition and Tradition of Isaiah I–XXXIX*, The Annual of Leeds University Oriental Society 3 (1961/62), S. 3–38.

Nah 1:1 den ganzen Offenbarungsempfang des Propheten bezeichnet:

Die Schauung Obadjas. So hat der Herr Jahwe in bezug auf Edom gesprochen.

1. Der erste Prophetenspruch liegt in Vs. 1*b*β–4 vor. Er beginnt mit einer Verkündigungsformel, die das den Völkern zu übermittelnde Wort des Jahweboten – die Aufforderung zum Feldzug – einleitet. Dies dient wiederum als Einleitung für das Jahwewort, das den Hauptteil des Spruches ausmacht, und die mit dem Feldzug verfolgte Absicht beschreibt. Es beginnt mit einer Drohung, auf die mit dem Blick auf das vermessene Sicherheitsgefühl des Bedrohten eine mittelbare Begründung folgt; ihr wird die abschließende Drohung angefügt.

1*b*β Eine Kunde hören wir[1] hiermit von Jahwe 4+3
ein Bote ist zu den Völkern gesandt:
"Auf, laßt uns aufstehen,[2] 2+2
'laßt uns hinaufziehen'[3] zum Krieg!"
2 Sieh, ich mache dich klein unter den Völkern, 4+3
ganz verachtet sollst du sein.[4]
3 Die Vermessenheit deines Herzens hat dich betrogen,[5] 3+3
der du in Schlupfwinkeln der Felsen[6] wohnst,[7]
(du,) der seinen Sitz 'hoch macht',[8] 2+2+2
der in seinem Herzen spricht:
"Wer kann mich zur Erde hinunterstürzen?"
4 Wenn du auch hoch wie der Adler 'dein Nest'[9] baust, 3+3
ja, wenn es zwischen die Sterne gesetzt wäre,[10]
ich hole dich von dort herab, spricht Jahwe. 3

Der Gattung nach handelt es sich um ein Drohwort, das inhaltlich in sich geschlossen ist und dessen einzelne Glieder miteinander zu-

[1] Jer 49:14: 'habe ich gehört'. Eine Textänderung in das Ich des Offenbarungsempfängers ist unnötig, weil es sich entsprechend dem zweiten Halbvers bei richtigem Verständnis des sog. hebr. Perfekts um eine Verkündigungsformel handelt.
[2] Eine Änderung des ganzen Verses nach Jer 49:14 ist schwerlich angebracht.
[3] *nă'alā* an Stelle von 'gegen es' (fem.), zumal Edom in Obadja sonst mask. ist.
[4] Jer 49:15: 'unter den Menschen'. Doch läßt sich eher eine dortige Angleichung des *'attā me'od* an die 'Völker' Vs. 2*a* verstehen als eine umgekehrte Umwandlung in Obadja.
[5] Jer 49:16: 'Dein Hochmut(?) hat dich betrogen, die Vermessenheit deines Herzens'; vielleicht Erweiterung, um einen vermißten parallelen Halbvers zu erzielen.
[6] Vielleicht eine Anspielung auf den alten Namen der Hauptstadt Edoms.
[7] Zur Form vgl. W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 1902[27], § 90 1.
[8] *merîm* mit GV an Stelle von 'die Höhe'. Jer 49:16: 'die Höhe des Hügels packst'.
[9] Die Umstellung von 'dein Nest' ist der ebenso möglichen, jedoch wegen der Satzkonstruktion schwierigen Gliederung des Textes in drei Versglieder ohne Umstellung vorzuziehen.
[10] Partizip pass.

sammenhängen: Aufruf zum Feldzug – die dabei verfolgte Absicht Jahwes – die unzureichende Stellung des Angegriffenen – das endliche Ziel Jahwes. Dabei umschließen die ausdrücklichen Drohungen am Anfang und Schluß des Jahwewortes – 'ich mache dich klein', 'ich hole dich herab' – eine mittelbare Begründung mit dem vermessenen Sicherheitsgefühl des Bedrohten. Das Ganze ist formal abgerundet.

Inhaltlich und stilistisch kreist der Spruch um den Kontrast 'hoch – herunter', der von Vs. 5 an nicht mehr begegnet. Er findet sich zum erstenmal in Vs. 1*b*β–2 in Verbindung mit den 'Völkern': Die Völker sollen 'aufstehen' und 'hinaufziehen', um mittels dieses Feldzuges den Angegriffenen unter eben den Völkern 'klein' zu machen. Zum zweitenmal liegt er Vs. 3 zugrunde: Da ist die 'Vermessenheit', deren Bedeutung auch der Zusammenhang der Wurzel *zîd* mit dem arab. *z'd* 'steigern, übertreiben' enthüllt, das 'Hochmachen' des Sitzes mit der Überzeugung, daß niemand 'hinabstürzen' kann. Zum drittenmal beobachten wir den Kontrast in Vs. 4: Wenn auch 'hoch', Jahwe holt ihn 'herab'.

Außerdem ist auf das unregelmäßige, stark wechselnde Metrum hinzuweisen, das sich von der ruhigeren Form der folgenden Verse unterscheidet. Nicht zuletzt wird der Schluß des Spruches durch einen alleinstehenden Halbvers und durch die Formel *n*e*'um jhwh* gekennzeichnet.

Das Zusammentreffen so vieler Eigenarten nötigt doch wohl dazu, die Verse als eine Sprucheinheit zu betrachten.

2. Den zweiten Prophetenspruch müssen Vs. 5–7 bilden, da in Vs. 8 ein neuer Spruch beginnt, wie noch zu zeigen ist. Freilich bestehen zwei textliche Schwierigkeiten. Einmal kann Vs. 6 nicht an der richtigen Stelle stehen; er macht den Eindruck einer abschließenden Bemerkung und trennt die Bildrede in Vs. 5 von ihrer Deutung auf das tatsächlich Gemeinte in Vs. 7. Darum ist Vs. 6 an den Schluß zu rücken. Ferner ist Vs. 7 in Unordnung geraten; denn Vs. 7*a*α weist kein substantivisches Subjekt auf, weil 'alle deine Bundesgenossen' zu Vs. 7*a*β gehört, und ist mit nur zwei Hebungen als ein zweiter Halbvers zu betrachten. Um eine verständliche Reihenfolge zu erhalten, braucht man lediglich Vs. 7*a*γ an den Anfang zu rücken:

5 Wenn Diebe über dich kommen ‘’,[1] 3+3
werden sie nicht stehlen, soviel sie wollen?[2]
Wenn Traubenleser über dich kommen, 3+3
lassen sie nicht nur eine Nachlese übrig?
7*aγ* Deine guten Freunde ‘’[3] überwältigen dich, 3+2
aα führen dich an die Grenze ab,[4]
aβ Alle deine Bundesgenossen betrügen dich, 3+3
b legen einen Fallstrick[5] unter dir.‘’[6]
6 Wie wird da Esau durchsucht, 3+2
werden seine Verstecke durchstöbert!

Auch diese Verse, die ein gleichmäßigeres Metrum als Vs. 1*b*–4 aufweisen, bilden eine in sich geschlossene Einheit – der Gattung nach ein Drohwort. Dafür sprechen die inhaltlichen und stilistischen Merkmale.

Zunächst kündigt Vs. 5 das Unheil mittels Bildern an: Diebe und Traubenleser. Sie werden eingeführt, weil sie beim Stehlen oder Pflücken wenig oder nichts übrig lassen, jedenfalls nichts Wertvolles und keinen ins Gewicht fallenden Rest. Auf die Bildrede folgt in Vs. 7 die Erläuterung und die Deutung auf das tatsächlich Gemeinte: die vermeintlichen Freunde und Bundesgenossen der Überfallenen, die diese völlig zugrunde richten – bis hin zur Gefangennahme und endgültigen Deportation. Und nach Bildrede und Erläuterung stellt Vs. 6 das zu erwartende Ergebnis fest: das Durchsuchen der Verstecke Edoms, damit den Feinden kein Mensch und kein Wertstück entgeht.

Daneben fällt als Zweites die Beziehung zwischen Vs. 5 und 6 auf: ‘Diebe’ und ‘Traubenleser’ – ‘durchsuchen’ und ‘durchstöbern’. In solcher Weise pflegen ja die Genannten zu verfahren. Der Dieb durchsucht und durchstöbert das Haus nach Beute, der Traubenleser die Weinstöcke nach den unter Blättern verborgenen Trauben. Indem der Schluß des Spruches auf den Anfang zurückweist, ist ein deutlicher Rahmen um das Ganze gelegt, der es zusammenschließt.

[1] Gestrichen ist ‘wenn nächtliche Verwüster, wie wirst du zum Schweigen gebracht!’ als Erweiterung, die teilweise Vs. 6 vorwegnimmt.
[2] Nicht nur ‘was für sie erforderlich ist’, sondern: bis es ihnen genug dünkt, nach ihrer eigenen Maßgabe.
[3] Zu streichen ist das unverständliche ‘dein Brot’, das vielleicht fehlerhafte Dittographie des vorangehenden Wortes ist.
[4] Treffend Robinson: Das Piel bezeichnet die endgültige Abführung; die Gefangenen werden niemals zurückkehren.
[5] Bedeutung und Etymologie nicht geklärt; die meisten Versionen haben ‘Falle, Hinterhalt’, was sinngemäß richtig ist. Vgl. akk. *mazūru*.
[6] ‘Es gibt keine Einsicht in ihm’ ist ein späterer Zusatz, der die Geschehnisse von Vs. 7 begründen oder zu Vs. 8 gehören sollte.

3. Als dritten Prophetenspruch betrachten wir Vs. 8–11. Er beginnt mit der Ankündigung der Vernichtung der 'Weisen' Edoms, d.h. der gebildeten, das Staatswesen führenden Schicht, und seiner 'Helden', d.h. der führenden Schicht des Heeres, insgesamt also der politisch-militärischen Oberschicht. Diesen drei Versen entsprechen drei weitere am Schluß, die dies mit dem Verhalten Edoms nach der Eroberung Jerusalems, seiner Plünderung und der Deportation seiner Oberschicht begründen. Zwischen diesen beiden Teilen bildet ein einzelner Vers den Übergang vom einen zum anderen, indem er Begründung und Bedrohung in einem Satz zusammenfaßt.

8 Nicht wahr, an jenem Tage
  spricht Jahwe, 3+2
vertilge ich die Weisen aus Edom
  und die Einsicht vom Gebirge Esaus. 3+3
9 Deine Helden, Teman, werden zerbrechen,[1]
  damit jedermann vom Gebirge Esaus ausgerottet wird. 3+3
Wegen des Mordes, 10 wegen der Gewalttat an deinem Bruder
  Jakob
  soll dich Schande bedecken und sollst du ausgerottet werden
    für immer. 4+4
11 Am Tage,[2] an dem du beiseite standest,
  am Tage, als Fremde sein Heer fortschleppten, 3+3
als Ausländer in seine Tore kamen
  und über Jerusalem das Los warfen, 3+3
warst auch du wie einer von ihnen! 3

Der Gattung nach stellt der Text mit Drohung – Begründung mit Drohung – Begründung eine in sich geschlossene Einheit dar, zumal Begründung und Drohung einander weitgehend entsprechen: Wie das judäische Heer deportiert worden ist, so soll auch das edomitische Heer ausgelöscht werden. Die Parallelität geht infolge der Verwendung des Wortes *jôm* noch weiter: Weil die Edomiter sich am 'Tage' des Untergangs Judas so verhalten haben, daß sie zu dessen Feinden zu rechnen sind, wird diese ihre Versündigung das Gericht über sie 'an jenem Tage' verursachen. Denn der Ausdruck 'an jenem Tage' bedeutet in Vs. 8 offenbar weder die Gleichzeitigkeit zweier wichtiger Begebenheiten noch den Anbruch der Endzeit, sondern den Gerichts- und Unheilstag. So sind Drohung und Begründung zweifach miteinander verzahnt.

[1] Oder: 'von Schrecken erfüllt sein'; doch ist dies angesichts des zweiten Halbverses zu schwach.
[2] Mit der Bedeutung 'damals'.

Hinzu treten zwei formale Kriterien. Einmal findet sich im ersten Vers die Formel *n*ᵉ*'um jhwh*, also eindeutig in einem gerade begonnenen Satz, dessen Hauptteil erst folgt. Sie bildet keinesfalls eine Schlußformel und gehört daher auch nicht zu den vorhergehenden Versen 5–7. Die Stellung der Formel erklärt sich vielmehr aus ihrer ursprünglichen Verwendung im Seherspruch, in dem es die Wiedergabe des Jahwewortes durch den Seher einleitet, wie es Num 24:3 geschieht.[1] Der Obadjaspruch knüpft an diese Art der Verwendung an, so daß die Formel den vorliegenden Text deutlich als eine eigene Einheit kennzeichnet. Die zweite formale Eigenart ist wie in Vs. 4 der abschließende Halbvers, in dem die Begründung der Drohung gipfelt: 'Du warst wie einer der Feinde!' Diese Eigenarten bekräftigen das schon aus der Verzahnung von Drohung und Begründung folgende Ergebnis, daß Vs. 8–11 einen eigenen Prophetenspruch darstellen.

4. Den vierten Prophetenspruch müssen wir in Vs. 12–14, 15*b* erblicken. An den vorhergehenden ist er wohl wegen des Stichwortes 'Tag' angeschlossen worden. Er besteht hauptsächlich aus Mahnungen, die sich wie die anderen Prophetensprüche auf Edom beziehen und sich so geben, als rührten sie aus der Zeit vor dessen Vergehen an Juda und Jerusalem im Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung her, während Vs. 15*b* diese Fiktion aufgibt, die Taten, vor denen zuvor gewarnt wird, als geschehen voraussetzt und ihretwegen die gerechte Vergeltung ankündigt.

12 Weide dich nicht an ''[2] deinem Bruder — 3+2
am Tag seines Mißgeschicks!
Freue dich nicht über die Judäer — 3+2
am Tag ihres Untergangs!
Reiße deinen Mund nicht auf — 3+2
am Tag ihrer Not!
13 Komm nicht in das Tor meines Volkes — 3+2
am Tag ihres Unglücks!
Weide nicht auch du dich an seinem Unheil — 3+2
am Tag seines Unglücks!
'Lege nicht Hand'[3] an seine Habe — 3+2
am Tag seines Unglücks!
14 Stehe nicht am Ausschlupf, — 3+2

[1] F. Baumgärtel, *Die Formel n*ᵉ*'um jahwe*, ZAW 73 (1961), S. 277–290.
[2] *b*ᵉ*'aḥîka* (Nowack) an Stelle von 'am Tage deines Bruders'.
[3] *tišlăḥ jad* (Ewald) an Stelle von 'legt'.

um seine Flüchtlinge auszurotten!
Liefere seine Entronnenen nicht aus
am Tag der Not! 3+2
15*b* Wie du getan, wird dir getan,
deine Tat fällt auf deinen Kopf zurück. 4+3

Gattungsmäßig ist der Text wieder eine in sich geschlossene Einheit. Den Hauptteil bilden die acht Mahnungen, die – weil sie nicht beachtet und überhaupt nachträglich formuliert worden sind – die Funktion eines Scheltwortes oder einer Begründung haben. Auf ihnen liegt innerhalb des Spruches sogar der Nachdruck; sie sollen klarmachen, wie schwer die Schuld Edoms wiegt und wie vernichtend infolgedessen das Gericht sein wird, das Vs. 15*b* androht. Dieser Vers bildet einen deutlichen Abschluß, wie denn auch dem folgenden Prophetenspruch ein anderer Gedankenkreis zugrunde liegt. Der Gattung nach läßt der vorliegende Spruch sich als eine Verbindung von Scheltwort oder Begründung in Form fiktiver Mahnungen einer- und Drohwort andererseits bezeichnen. Schon damit ist er als eine Texteinheit erwiesen.

Dazu tritt die besonders auffällige stilistische Gleichförmigkeit von Vs. 12–14: die ständigen verneinten Imperative im jeweils ersten Halbvers und das siebenmalige, nur in Vs. 14*a* fehlende 'am Tag' im zweiten Halbvers. Der Eindruck verstärkt sich durch das dreimalige *'êd* 'Unglück' in Vs. 13 und das vorher in Vs. 12*b* und in kurzem Abstand nachher in Vs. 14*b* verwendete *ṣarā* 'Not'. Dieser offenkundigen stilistischen entspricht die metrische Gleichförmigkeit, von der lediglich die Drohung Vs. 15*b* um der Nachdrücklichkeit willen ausgenommen ist.

Daß diese Drohung mit Vs. 12–14 zu verbinden ist, ergibt sich aus der allen Versen gemeinsamen Anrede Edoms in der 2. Person. Dagegen gehört Vs. 15*a* mit der Erwähnung 'aller Völker' zu Vs. 16–18, in denen zunächst ebenfalls von 'allen Völkern' und sodann von Edom in der 3. Person die Rede ist.

5. Den fünften Prophetenspruch bilden Vs. 15*a*, 16–18. Er beginnt mit der drohenden Ankündigung des Tages Jahwes, des eschatologischen Gerichtstages über alle Völker, der mit dem von Jeremia und anderen benutzten Bild des Trinkens aus dem Taumel- oder Giftbecher beschrieben wird. Dem entspricht die Verheißung der Rettung und der Inbesitznahme früheren Eigentums für 'das Haus Jakob'. Sie dient als Übergang zu der besonderen Drohung gegen

Edom, dessen Bestrafung am Tage Jahwes unter dem bekannten Bild von Feuer und Stroh als Sonderfall dem 'Hause Jakob' übertragen wird.

15*a* Ja, nahe ist der Tag Jahwes 3+2
über alle Völker.
16 Denn wie ihr auf meinem heiligen Berge trinken mußtet, 4+3
werden alle Völker ständig trinken.
Sie werden trinken und schlürfen und sein, 3+2
als ob sie nie gewesen.
17 Aber auf dem Berg Zion wird Rettung sein ''[1], 4+4
und das Haus Jakob wird in Besitz nehmen, 'die ihren Besitz genommen hatten',[2]
18 Das Haus Jakob wird ein Feuer sein 3+3
und das Haus Josef eine Flamme,
das Haus Esau aber Stroh, 3+3
so daß sie es in Brand setzen und verzehren.
Keiner vom Hause Esau wird entrinnen, 4+3
denn Jahwe hat es geredet.

Der gesamte Text steht unter dem Stichwort 'Tag Jahwes'. Ohne der Herkunft und der Bedeutungswandlung der Vorstellung nachzugehen, wird doch soviel klar, daß die dreifache Aufeinanderfolge von Drohung – Verheißung – Drohung mit ihr zusammenhängt. Nach den bisherigen Beobachtungen ergibt sich somit ein in sich geschlossener Spruch mit einem einheitlichen Gedankenkreis. Die eindeutige Schlußformel in Vs. 18*b*β grenzt den Text von den folgenden Versen ab.

6. Der abschließende Spruch Vs. 19–21 wird öfters wohl mit Recht als ein späterer Zusatz zu den Sprüchen Obadjas betrachtet. Meist gilt er sogar als in Prosa gehalten; doch trifft dies schwerlich zu. Vielmehr sind die recht hölzernen Sätze in eine entsprechend wenig anziehende poetische Form gebracht worden.

19 Sie werden das Südland''[3] und die Niederung''[4] in Besitz nehmen, 3+3
sie werden das Gefilde von Ephraim in Besitz nehmen.''[5]
20 Die Deportierten''[6] der Israeliten 3+3

[1] Der Zusatz 'er wird heilig sein' bezieht sich auf den Zionsberg.
[2] Es ist zweifellos *môrîšehäm* zu lesen.
[3] Zusatz ist '(nämlich) das Gebirge Esaus'.
[4] Zusatz ist '(nämlich) die Philister'.
[5] Zusätze sind 'und das Gefilde von Samaria und Benjamin, Gilead'.
[6] Der auf viele Arten gedeutete Zusatz ist wohl einfach ein auf die Deportierten bezüglicher Ausruf: 'dieses Heer!'

werden die Kanaanäer bis Zarpat 'in Besitz nehmen',[1]
und die Deportierten von Jerusalem, die in Sefarad sind, 4+3
werden die Städte des Südlands in Besitz nehmen.
21 Die 'Geretteten'[2] auf dem Zionsberg werden hinaufziehen, 4+3
um das Gebirge Esaus zu beherrschen.[3]
Und Jahwes wird die Königsherrschaft sein. 3

Der Spruch wird in erster Linie von dem Gedanken und dem Ausdruck beherrscht, daß die Israeliten einschließlich der aus dem einstigen Nordreich und aus Jerusalem Deportierten sowohl ihr früheres Wohngebiet als auch die angrenzenden Landschaften im Norden, Süden und Osten 'in Besitz nehmen' werden – natürlich in Zusammenhang mit der erhofften eschatologischen Wende. Damit verbindet sich der weitere Gedanke des 'Herrschens': Wenn die Israeliten jene Gebiete, insbesondere das von Edom, beherrschen werden, dann unter der allumfassenden endzeitlichen Herrschaft Jahwes. Dies alles erweist die Verse als einen eigenen, wenn auch schwerlich von Obadja herrührenden Spruch.

III

Wenn die vorgelegte Aufgliederung der Schrift Obadjas zutrifft, dann weist diese Schrift die gleiche Überlieferungsform wie die meisten anderen Prophetenbücher auf: die einfache Aneinanderreihung einer gewissen Zahl von Sprüchen zu einer kleinen Sammlung, die mit einer nachträglich angefügten Verheißung abgeschlossen worden ist. Genauer ist die Schrift Obadjas als eine Sammlung von Fremdvölkersprüchen gegen Edom mit einer abschließenden Verheißung für Israel zu bezeichnen. Da alle Sprüche in sich geschlossene Einheiten darstellen, miteinander nicht verbunden sind (nur mehrfach wegen des gleichen Stichwortes 'Tag' aneinandergereiht), keine Hinweise auf eine liturgische Verwendung tragen und – mit Ausnahme der nachträglich zugefügten Verheißung – sämtlich vom gleichen Sprecher vorgetragen zu denken sind, scheidet wie die Annahme eines einzigen umfassenden Spruches auch die Annahme einer aus mehreren Einzelgliedern bestehenden einheitlichen Liturgie aus.

So muß jeder Spruch einzeln für sich betrachtet und gewertet

[1] An Stelle der Relativpartikel ist *tirăš* zu lesen.
[2] *nôša'îm* (G) an Stelle von 'Rettende'.
[3] Der Stamm *špṭ* wird analog zu dem vorangehenden 'in Besitz nehmen' wahrscheinlich in der alten Bedeutung 'herrschen' verwendet.

werden: die Androhung des Völkerfeldzugs zum Sturz des Vermessenen, der sich sicher fühlt (Vs. 1*b*β–4), der Ausraubung und Deportation Edoms (Vs. 5–7), der Ausrottung seiner Oberschicht wegen des feindseligen Verhaltens gegen Juda und Jerusalem (Vs. 8–11), der Vergeltung für seine damaligen Taten (Vs. 12–14, 15*b*) und der Vernichtung durch das so übel behandelte Haus Jakob (Vs. 15*a*, 16–18). Dann wird zugleich der Grundzug der Theologie Obadjas ersichtlich: einerseits die immer wiederkehrende scharfe Drohung gegen den Feind seines Volkes, andererseits als Beweggrund dafür nicht nationale Gründe, sondern der ethische Ernst des Jahweglaubens, die Hoffnung auf die ausgleichende Gerechtigkeit seines Gottes und die Erwartung gerechter Vergeltung, die am Gerichtstag Jahwes über die Völker in besonderem Maße Edom treffen wird.

Erlangen G. FOHRER

EINIGE BEMERKUNGEN ZUM GEBRAUCH DES ADVERBS *'AL-KEN* IM HEBRÄISCHEN

Vor einigen Jahren hat Prof. Vriezen, zu dessen Ehren die hier vorgelegten Aufsätze geschrieben wurden, über die Konjunktion *kî* geschrieben und besonders die konzessive Bedeutung dieser Konjunktion hervorgehoben.[1] In diesem grundlegenden Aufsatze macht er die beachtenswerte Bemerkung, daß man bei der Exegese des Alten Testamentes gerade den kleinen Partikeln mehr Aufmerksamkeit schenken sollte. Weil auch ich der Meinung bin, daß Einzeluntersuchungen über Präpositionen, Konjunktionen und Adverbien unsere Übersetzung des Alten Testamentes genauer und nuancierter machen können, möchte ich hier kurz die Gebrauchsweisen des Adverbs *'al-kēn* untersuchen und mit einigen Beispielen illustrieren.

Versucht man in unseren neueren Wörterbüchern und Grammatiken etwas über *'al-kēn* zu erfahren, dann findet man gewöhnlich lediglich dafür die Bedeutung 'deshalb' angegeben,[2] obwohl es einige Stellen im Alten Testamente gibt, wo man mit dieser Bedeutung nicht auskommt, wie ich in diesem Aufsatz zeigen werde. Aber nicht nur deshalb scheint mir eine erneute Untersuchung des Adverbs *'al-kēn* nützlich zu sein; außerdem ist es mir aufgefallen, daß in den von uns benutzten Bibelübersetzungen nur selten die syntaktischen Beziehungen des Adverbs *'al-kēn* zum Ausdruck kommen. Bei der systematischen Untersuchung der etwa 140 Stellen, an denen *'al-kēn* im Alten Testamente gefunden wird, ließ sich die Tatsache feststellen, daß das Adverb oft in Verbindung mit einer vorhergehenden oder folgenden kausalen Konjunktion steht, welche in fast allen Fällen *kî* ist; man findet aber auch *ja'an 'ašèr* (Jos 14:14; Hes 44:12), *ka'ašèr* (1 Sam 28:18), *mippenê 'ašèr* (Jer 44:23) *'al 'ašèr* (1 Kö 9:9 = 2 Chr 7:22) und *'ašèr* (Pred 8:11). Es ist dabei aber auffallend, daß die Beziehungen des Adverbs *'al-kēn* mit den immer mit 'weil' übersetzten Konjunktionen in den Übersetzungen zum Ausdruck kommen, während die *passim* sich findende Verbindung mit *kî* fast immer unberücksichtigt bleibt und somit die zusammengehörenden Sätze mit *kî* und *'al-kēn* auseinander gezogen werden. Die Erklärung

[1] Festschrift für O. Eißfeldt, *Von Ugarit nach Qumran*, 1958, S. 266–73.
[2] Vgl. Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik*,[26] 1896, § 119ii; Joüon, *Grammaire de l'Hebreu Biblique*, § 170h (*'al-kēn* littéralement à cause d'ainsi = à cause de cela, pour cela); Brockelmann, *Hebräische Syntax*, § 122k usw.

dieser Tatsache scheint mir der Umstand zu sein, daß wir uns daran gewöhnt haben das Bindewort *kî* in sehr abgeblaßter Weise mit 'aber' oder 'denn' zu übersetzen, wodurch wir die Möglichkeit mit in Kauf nehmen müssen, daß andere Nuancen des Bindewortes *kî*, u.a. die von Vriezen hervorgehobene konzessive Bedeutung, uns verloren gehen. Bei der Übersetzung des Adverbs *'al-kēn* hätte m.E. die sich gelegentlich findende Korrespondenz mit anderen kausalen Konjunktionen die Übersetzer auf die passim sich findenden Beziehungen des Adverbs *'al-kēn* mit der Konjunktion *kî* aufmerksam machen sollen.

Beim Gebrauch des Adverbs *'al-kēn* lassen sich die folgenden Möglichkeiten feststellen:

A. Die Begründung des durch *'al-kēn* eingeleiteten Satzteiles findet sich in einem diesem *'al-kēn*-Satz vorhergehenden Satz, der ein diesem Satze untergeordneter, durch eine kausale Konjunktion eingeleiteter Vordersatz (1) ist, oder ein Hauptsatz, der oft die Form eines Nominalsatzes hat, aber auch finite Verbformen enthalten kann (2):

Zu (1): Jer 44:23 'Weil *(mipp'nê 'ašer)* ihr geräuchert habt und gegen Jahwe gesündigt habt, und nicht auf die Stimme Jahwes gehört habt und nicht in seinem Gesetze und in seinen Satzungen und seinen Mahnungen gewandelt habt, deshalb *('al-kēn)* hat euch dieses Unglück getroffen wie (es) heute (der Fall ist)'. Mit dieser Stelle ist ohne weiteres vergleichbar eine Stelle wie Jer 10:21, wo nicht die Konjunktion *mipp'nê 'ašer*, sondern *kî* durch das Adverb *'al-kēn* wieder aufgenommen wird: 'Weil *(kî)* die Hirten sich stumm erwiesen haben und Jahwe nicht suchen, deshalb *('al-kēn)* haben sie keinen Erfolg und wurde ihre ganze Herde zerstreut'. Andere Beispiele sind noch: 2 Sam 7:27 (= 1 Chr 17:25) 'Weil *(kî)* du, Jahwe Zebaoth, du Gott Israels, das Ohr deines Knechtes geöffnet hast mit den Worten: 'Ich will dir ein Haus bauen', deshalb *('al-kēn)* hat dein Diener sich ein Herz gefaßt, zu dir dieses Gebet zu beten'; Jes 27:11 'Weil *(kî)* es ein Volk ohne Einsicht ist, deshalb *('al-kēn)* wird mit ihm kein Mitleid haben, der sie gemacht hat, und kein Erbarmen, der sie geschaffen hat'; Ex 15:23 'Sie konnten das Wasser vor Bitterkeit nicht trinken: weil *(kî)* es bitter war, (deshalb) *('al-kēn)* nannte man den Ort Mara'.[1] Im letzten Beispiel wird es deutlich,

[1] Weitere Stellen sind u.a. Ex 20:11; Jes 24:5–6; Hes 42:6; Hos 4:1–3, 12*b*–14; Hi 22: 6–10. Eine Beziehung zwischen *pèn* und *'al-kēn* findet sich Dt 19:7.

daß das Adverb in der Übersetzung überflüssig ist und demnach öfters weggelassen werden kann. Ein Vers wie Ex 5:8*b* 'Weil *(kî)* sie faul sind, (deshalb) *('al-kēn)* rufen sie: "Wir wollen hingehen und Jahwe ein Opferfest halten"', bringt uns schon zu den unter A (2) zu behandelnden Stellen, denn Ex 5:8*b* ist unmittelbar zu verbinden mit Ex 5:17, wo wir lesen: 'Faul seid ihr, faul! Deshalb *('al-kēn)* sagt ihr: "Wir wollen hingehen und Jahwe ein Opferfest halten"'. Die zwischen Ex 5:8*b* und 17 sich findende Parallelie zeigt uns, daß der den *'al-kēn*-Satz begründende Nominalsatz kausal gefärbt ist.

Zu (2): Der Hauptsatz ist ein Nominalsatz, z.B. (außerhalb der schon erwähnten Stelle Ex 5:17) 1 Kö 20:23 'Und die Diener des Königs von Aram sagten zu ihm: "Ihre Götter sind Berggötter; deshalb *('al-kēn)* waren sie stärker als wir"'; Ps 25:8 'Gut und gerecht ist Jahwe: deshalb *('al-kēn)* belehrt er die Sünder über den Weg'.[1] Mit diesen Stellen sehr nahe verwandt sind die Stellen, wo der Hauptsatz ein Perfektum enthält, z.B. 2 Sam 5:20*b* 'Jahwe hat vor mir meine Feinde durchbrochen *(pāraṣ)* wie man Wasser durchbricht; deshalb *('al-kēn)* nannte er diesen Ort *Ba'al p^erāṣîm*, "Herr der Durchbrüche"'; Ps 45:8 'Du liebst Gerechtigkeit und du haßt Ungerechtigkeit: deshalb *('al-kēn)* hat Jahwe ,(dein) Gott, dich gesalbt mit Freudenöl vor deinen Genossen'; Am 3:2 'Nur euch habe ich gekannt *(jāda'tî)* aus allen Geschlechtern der Erde: deshalb *('al-kēn)* werde ich euch strafen wegen all eurer Missetaten'. Eine Verbindung zwischen Nominalsatz und Perfektumsatz liegt vor in der Stelle Jer 51:7: 'Ein goldener Becher, der die ganze Erde trunken macht, ist Babel in der Hand Jahwes; die Völker haben von seinem Weine getrunken *(šātû)*: deshalb *('al-kēn)* sind die Völker irrsinnig geworden'. Der den *'al-kēn*-Satz begründende Hauptsatz kann aber auch andere finiten Verbformen enthalten, z.B. ein Imperfektum in Jes 50:7, Ps 119:104; ein Imperfektum konsekutivum in 1 Chr 11:7 und Jes 30:16.

B. Die Begründung des durch *'al-kēn* eingeleiteten Satzes wird nicht in einer diesem Satze vorhergehenden Aussage gegeben, sondern der ganze vorhergehende eine Situation oder ein Geschehen beschreibendende Kontext bildet die Begründung des *'al-kēn*-Satzes. Hierher gehören all die Stellen, wo die Namen bestimmter Men-

[1] Vgl. auch Gen 42:21; Jer 5:27; 20:4; Ps 119:129; Hi 9:22; 20:21.

schen,[1] Ortschaften[2] und Gebräuche[3] aus einem Geschehen oder einer Situation erklärt werden, wobei sich oft im Wortlaut dieses Kontextes schon Anspielungen auf die zu erklärenden Namen finden lassen. Der begründende Kontext kann kurz sein und sogar aus einem Satze bestehen z.B. Gen 25:30, aber dieser kann auch sehr lange sein, z.B. in Gen 19:22, wo das Adverb *'al-kēn* in 'deshalb nannte er die Stadt *Ṣô'ar*' mit dem Worte *miṣ'ār* in Vs. 20 korrespondiert. Manchmal wird zu diesem *'al-kēn*-Satz. m.E. sekundär, noch einen erklärenden Nachsatz hinzugefügt, der jede Unsicherheit über die Erklärung des Namens wegnimmt, z.B. in Gen 21:31: 'Deshalb nannte er diesen Ort *Be'ēr-Šèba'*, weil sie beide dort den Eid geleistet hatten'. Vergleichbar ist auch eine Stelle wie Gen 11:9: 'Deshalb nannte er sie Babel, weil Jahwe dort die Sprache der ganzen Erde verwirrt hatte und sie von dort über die ganze Erde zerstreut hatte', wo der durch *kî* eingeleitete Satz noch einmal kurz den vorhergehenden Kontext zusammenfaßt. Die zwei letzten Beispiele bringen uns aber schon zum Abschnitt C.

C. Die Begründung des durch *'al-kēn* eingeleiteten Satzteiles wird in einem diesem *'al-kēn*-Satz folgenden untergeordneten Nachsatz gegeben, der immer durch eine kausale Konjunktion eingeleitet wird, z.B. Gen 32:33: 'Die Kinder Israels essen bis auf den heutigen Tag die Sehne am Hüftgelenk daher *('al-kēn)* nicht, weil *(kî)* er, d.h. Jahwe, an dem Hüftgelenk Jakobs die Hüftsehne berührt hat'; Jos 14:14: 'Daher *('al-kēn)* wurde Hebron das Erbteil Kalebs ...bis auf den heutigen Tag, weil *(ja'an 'ašèr)* er Jahwe, dem Gotte Israels, treulich gefolgt war'; Jes 25:3f: 'Daher *('al-kēn)* ehrt dich ein mächtiges Volk (und) fürchten die Städte gewaltiger Völker dich, weil *(kî)* du des Geringen Stärke und des Armen Schutz in seinem Not, eine Zuflucht vor dem Schlagregen, ein Schatten vor der Hitze bist'.[4] Sehr kompliziert ist die hierher gehörende Stelle Jes 59:9–12, wo Vs. 9 den *'al-kēn*-Satz enthält und Vs. 12 erst den erklärenden Nachsatz gibt: 'Daher *('al-kēn)* bleibt das Recht fern von uns und erreicht uns die Gerechtigkeit nicht, ... (Vs. 9*b*–11 beschreiben den daraus entstehenden Zustand), weil *(kî)* unsere Übertretungen vor dir zahlreich sind und unsere Sünden gegen uns antworten. Gewiß *(kî)*, unsere Übertretungen sind bei uns und unsere Sünden kennen

[1] Gen 25:30; 29:34, 35; 30:6 usw.
[2] Gen 19:22; 26:33; 33:17; Ri 19:12; 1 Sam 23:28, 2 Sam 5:20 usw.
[3] Ex 13:15; 1 Sam 5:5; 2 Sam 5:8; Esth 9:26 usw.
[4] Weitere Stellen sind u.a. Jer 5:6; Hos 6:5–6; Jona 4:2 und Hab 1:4*a*.

wir'. Das in Vs. 13 stehende *kî* wird also von mir als eine Beteuerungspartikel betrachtet. Sehr interessant ist auch die Stelle 2 Sam 7:22, wo scheinbar unser Fall C vorliegt, denn mann könnte übersetzen: 'Daher *('al-kēn)* bist du groß, mein Herr Jahwe, weil *(kî)* keiner ist wie du und es keinen Gott gibt außer dir, nach allem, was wir mit unseren Ohren gehört haben', aber wo eine genauere Untersuchung der Stelle m.E. ausweist, daß sie zu den unter D besprochenen gehört und mit 'Du bist ja groß, mein Herr Jahwe, fürwahr *(kî)*, es ist keiner wie du usw' übersetzt werden soll.

D. Der durch *'al-kēn* eingeleitete Satz ist selbst Begründung der vorhergehenden Aussage, welche aber bei dem Angeredeten als bekannt vorausgesetzt wird, z.B. Ps 45:3: 'Du bist schöner als die Menschenkinder; Anmut ist über deine Lippen ausgegossen: Gott hat dich ja *('al-kēn)* für ewig gesegnet'; Ps 119:127, 128: 'Ich liebe ja *('al-kēn)* deine Gebote mehr als Gold, und mehr als feines Gold! Ich wandele ja *('al-kēn)* in all deinen Verordnungen (und) hasse jeden falschen Weg!' Hier gehört m.E. auch die Stelle Gen 20:6: 'Auch ich habe gewußt, daß du mit unschuldigem Herzen dies getan hast und ich habe dich (dann) auch davon abgehalten gegen mich zu sündigen; ich habe dich ja *('al-kēn)* nicht gestattet sie zu berühren', wo der *'al-kēn*-Satz durch eine parallele Aussage von den seine Begründung enthaltenden Worten getrennt wird und dadurch scheinbar absolut steht. Die Übersetzung 'ja' für *'al-kēn* kann man oft verwenden, auch da, wo man gut mit der Bedeutung 'deshalb' auskommt, weil die Übersetzung 'ja' für *'al-kēn* sowohl bei einer im *'al-kēn*-Satz selbst gegebenen, aber bei dem Angeredeten als bekannt vorausgesetzten Begründung wie bei einer in einem vorhergehenden oder folgenden, untergeordneten Satz ausgesprochenen Begründung zutrifft. In jedem Kontext wird man aufs neue die Nuancen des Adverbs *'al-kēn* zu untersuchen haben. Es gibt ja auch viele Stellen, wo die unterschiedenen Gebrauchsweisen des Adverbs verbunden auftreten, ja, einige Stellen sind sogar derart kompliziert, z.B. Jes 15:4–9 und Jes 16:7–11, daß erst eine genaue Analyse des Kontextes die richtige Feststellung der Beziehungen zwischen den sich hier oft findenden Partikeln *'al-kēn* und *kî* ermöglichen wird. In diesem Aufsatz habe ich nur kurz zeigen wollen, welche Beziehungen das Adverb *'al-kēn* haben kann, ohne aber das Adverb gegen verwandte Partikeln abzugrenzen. Über das dem *'al-kēn* sehr nahestehende Partikel *lākēn* hat aber neuerdings Goldbaum einen

Aufsatz geschrieben,[1] worauf ich hier verweisen möchte. Die von Goldbaum dort für *lākēn* verteidigte Bedeutung 'upon my word' scheint mir aber auch nicht überall zu stimmen. Genau wie bei *'al-kēn* wird man auch bei *lākēn* mehrere Nuancen anzunehmen haben. Hierauf einzugehen würde mich aber zu weit führen.

E. Das Adverb *'al-kēn* findet sich auch einige Male in der Verbindung *kî-'al-kēn* (Gen 18:5; 19:8; 33:10; 38:26; Num 10:31; 14:43; Richter 6:22; Jer 29:28; 38:4 und 2 Sam 18:20 in Qerē) und *'ašer 'al-kēn* (Hiob 34:27), wozu ich mich in einer zu meiner Dissertation hinzugefügten These schon geäußert habe, weil dieser Ausdruck in vielen Wörterbüchern und Bibelübersetzungen mißverstanden wurde. Nachher habe ich aber feststellen müssen, daß die von mir vertretene Bedeutung 'daar immers, omdat nu eenmaal' schon in der Grammatik von Gesenius-Kautsch und Joüon[2] gegeben wird, aber unbegreiflicherweise nicht in den neueren Wörterbüchern aufgenommen wurde. Der Ausdruck *kî-'al-kēn*, bzw. *'ašer 'al-kēn* ist nicht leicht zu begreifen, aber die vorgeschlagene Bedeutung wird vom Kontext gefordert. Der Ausdruck scheint mir aber ein durch *'al-kēn* verstärktes *kî* zu sein, wobei ich *'al-kēn* in der unter D genannten Weise auffassen möchte, weil die Begründung des Adverbs *'al-kēn* bei dem Angeredeten als bekannt vorausgesetzt wird, z.B. in Num 10:31 'Und er sagte zu ihm: "Verlasse uns doch nicht, weil – es ist ja so! – du unsere Lager(möglichkeiten) in der Wüste kennst und für uns wie Augen bist"'. Die Verbindung *kî-'al-kēn*, bzw. *'ašer 'al-kēn* ist somit als eine umgekehrte *kî/'ašer... 'al-kēn*-Konstruktion zu betrachten.

Utrecht R. FRANKENA

[1] F.J. Grünbaum, JNES 23 (1964), S. 132–35.
[2] Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 1896[26], S. 487, Anm. 1 ad § 158b ('überall weil nun einmal'); Joüon, *Grammaire*, S. 523, Anm. 2.

TO 'ANTITYΠON

One of the more interesting, and we may say, more controversial results of present day hermeneutical discussions has been the renewed interest in typology as a theologically sound and intellectually respectable principle of Biblical interpretation. After the publication of Goppelt's volume on typology in 1939[1] a veritable flood of literature on the subject appeared in France,[2] Germany,[3] Great Britain,[4] and the United States.[5] The general conclusion of these studies is that typology must be taken seriously as a legitimate method of interpretation which cannot be ignored or denied. Several principles of typological interpretation are suggested by which it is possible to determine the nature of the type and the basis of the type-antitype relation, and to distinguish typology, which is deeply rooted in salvation-history, from allegorization which is a much more rationalistic phenomenon.[6]

Our special interest in this paper is the use of the term τὸ ἀντίτυπον in the New Testament and the new dimension of thought which it adds to the Biblical concept of typology. The word ἀντίτυπον occurs twice in the New Testament: in Heb 9:24, where we read, 'For Christ has not entered into a sanctuary made with hands, the antitype of the true (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν), but into heaven itself...;' and again in 1 Pt 3:21, 'Baptism, an antitype (ἀντίτυπον) of this (i.e., the flood waters), now saves you...'

In the 1 Peter passage the term 'antitype' is used in the general

[1] L. Goppelt, *Typos: die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh 1939.
[2] S. de Diétrich, *Le dessein de Dieu*, Paris 1945; J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, Engl. trans., *From Shadow to Reality*, trans. by D. W. Hibberd, London 1960; S. Amsler, *Où en est la typologie de l'Ancien Testament?*, Etudes Théologiques et Religieuses 27 (1952), p. 75–81.
[3] G. von Rad, *Typologische Auslegung des Alten Testaments*, Evangelische Theologie 12 (1953), p. 17–33; H. W. Wolff, *Zur Hermeneutik des Alten Testaments*, Evangelische Theologie 16 (1956), p. 337–70; W. Eichrodt, *Ist die typologische Exegese sachgemaesse Exegese?*, Vetus Testamentum, Supplement IV (1957), p. 161–80; See also: *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. by C. Westermann, trans. by G. L. Mays, Richmond/Va. 1963.
[4] A. G. Hebert, *The Throne of David*, New York 1941 and *The Authority of the Old Testament*, London 1947; W. J. Phythian-Adams, *The People and the Presence*, London 1942 and *The Way of Atonement*, London 1944; G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology*, London 1957.
[5] C. T. Fritsch, *Typological Interpretation in the New Testament*, Bibliotheca Sacra 104 (1947), p. 87–100, and *Principles of Biblical Typology*, *ibid.*, p. 214–222; P. Minear, *Horizons of Christian Community*, St Louis/Mo. 1959.
[6] The principles of typological interpretation are summarized in the articles by Fritsch, mentioned in n. 5. Cf. also the articles of Amsler, von Rad and Eichrodt.

sense of that which in the New Testament corresponds to the type in the Old Testament, or, more specifically, the saving water of baptism is the New Testament antitype of the Old Testament flood waters which saved the eight persons, including Noah, in the ark. In this case the New Testament writer, viewing the Old Testament after the Christ event, sees the deeper meaning of the Old Testament flood story in the light of the New Testament rite of baptism. The flood waters not only destroyed sinful man on the earth, but were also the means of deliverance for those in the ark. It is only in the light of the antitype then that the full significance of the Old Testament type becomes clear. It may be said, therefore, that it is the antitype which determines the identity of the Old Testament type by making clear its deeper, spiritual meaning.

By emphasizing the fact that the antitype is the key to the understanding of the type, much of the frustration and artificiality of a certain kind of extreme typological exegesis may be avoided in which the Old Testament is frantically ransacked for every kind of typological gadget from the wood of the ark to the scarlet skein of Rahab. The clue to the nature and identity of the type should be sought in the New Testament's interpretation of the Old.

The second occurrence of ἀντίτυπον in the New Testament is found in Heb 9:24, 'For Christ has not entered into a sanctuary made with hands, the antitype of the true (ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν), but into heaven itself...' Here the antitype is not the fulfillment of the Old Testament type, as in 1 Pt 3:21, but the reflection or copy of the perfect type in heaven. Christ did not enter into the sanctuary made with hands, i.e., into the earthly tabernacle which is the antitype of the true one in heaven, but into heaven itself where he appears before God in the perfect sanctuary, i.e., the type, as our intercessor, and as the perfect sacrifice offered once for all at the end of the age to put away sin.

The reference to the earthly tabernacle as the antitype of the heavenly model is based on Ex 25:9 (P), which reads, 'According to all that I show you concerning the pattern (תבנית; LXX(8) τὸ παράδειγμα) of the tabernacle, and the pattern (תבנית; LXX(8) τὸ παράδειγμα) of all its furniture, so you shall make it,' and on Ex 25:40 (P), which reads, 'And see and make them after their pattern (תבנית; LXX τὸν τύπον) which you are being shown in the mountain.'[1]

[1] Cf. also Num 8:4 (P), where the word translated 'pattern' (RSV) is in the Hebrew מראה (LXX εἶδος).

The latter verse is quoted in Heb 8:5, with slight variations from M and LXX: 'They serve a copy and shadow[1] (σκιᾷ) of the heavenly sanctuary; for when Moses was about to erect the tent, he was instructed by God, saying, "See that you make everything according to the pattern which was shown you on the mountain."'[2] This heavenly sanctuary is also called the 'true tent' by the author of the Hebrews (τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, 8:2), and '...the greater and more perfect tent not made with hands, that is not of this creation' (τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς, 9:11).[3]

By describing the earthly tabernacle as the antitype, or copy, of the heavenly archetype, the writer is expressing one of his basic religious beliefs, namely, that the divine order is projected into, or stamped upon, the world of sense and time in the earthly tabernacle and its cult, and that God's eternal purpose of redemption is continually being realized on earth through these visible media.

Most commentators have seen a close parallelism between this view and the Platonic doctrine of ideas as worked out by Philo and the Alexandrian school of philosophy.[4] But this assumption, we believe, is unnecessary because the view that the heavenly order is stamped, or imprinted, on the earthly, found in Hebrews, is deeply imbedded in the Old Testament, as we have already seen, and as we shall point out in more detail in a moment. Furthermore, the author of Hebrews regarded the earthly adumbration of the heavenly order as ordained by God for the purpose of redemption, and not as a philosophical explanation of the nature of the universe in terms of two contrasting orders – the world of matter and the world of ideas, the ephemeral and the eternal, the phenomenal and the noumenal,

[1] In this passage σκιά refers to the earthly tabernacle as a reflection or copy of the heavenly one (cf. Heb 9:24), whereas in Heb 10:1 and Col 2:17 σκιά refers to the Old Testament cultic system as a shadow 'of the good things to come' in the future (cf. 1 Pt 3:21). It is interesting that the two different uses of σκιά in these passages correspond to the two kinds of typology we are discussing – the vertical and the horizontal.

It should also be noted that the term 'shadow' does not mean unreal, or deceptive, in the Platonic sense of the word, but rather imperfect, or incomplete, and so pointing to that which is perfect, or complete.

[2] Cf. also Acts 7:44 where this verse is referred to.

[3] This heavenly-earthly sanctuary motif reminds us of Gudea's temple at Lagash which was built according to a heavenly pattern, written in the stars. Cf. Eric Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion*, in: *The Labyrinth*, ed. by S.H.Hooke, London 1935, p.60–64, where a full discussion of this motif in Sumero-Akkadian mythologies is found. Also Friedrich Jeremias, *Das Orientalische Heiligtum*, Angelos 4 (1932), p. 56–69.

[4] E.g., Eusebius, in *Praep. Evang.* XII, 19, in commenting on Heb 8:5; Gfoerer, *Philo*, I p.228; J.Moffatt, *Hebrews* (ICC) p.xxxiff, p.107ff; W.Manson, *The Epistle to the Hebrews*, London 1951, p.124–6.

as Platonism had done. In other words, redemption, not cosmology, is the main interest of the author of Hebrews.

A further study of the heavenly type-earthly antitype motif in the Old Testament strengthens our belief that the writer of the Hebrews derived this mode of thinking from the Old Testament itself, and not from Alexandrian philosophy. Not only was the tabernacle and all of its furniture built according to a heavenly pattern (Ex 25:9, 40), but the temple in Jerusalem and its furniture as well. According to 1 Chr 28:11–19 David gave Solomon 'his plan (תבנית; LXX τὸ παράδειγμα) of the vestibule (LXX reads τοῦ ναοῦ) and of its houses (vs. 11)... and the plan (תבנית; LXX τὸ παράδειγμα) of all that was in his mind (ברוח עמו) for the courts (vs. 12) ...All this he made clear by the writing from the hand of the Lord concerning it, all the work to be done, according to the plan' (תבנית; LXX τοῦ παραδείγματος, vs. 19). The text is quite clear in regard to the point we are discussing and needs no further comment.

One question, however, may come to mind. Since both the tabernacle of the wilderness and the temple of Jerusalem are counterparts of the heavenly sanctuary, why did the author of Hebrews use the tabernacle as the basis for his theological argument in chapters 8–10 rather than the temple? One answer may be that the mobile sanctuary of the wilderness suggested to him the ever moving God who was leading his people onward to new spiritual truths and insights, whereas the temple of Jerusalem was symbolic of a more static view of religion in which God dwells in a permanent structure in Jerusalem and the cult becomes the main center of interest in the religious life of the people.[1]

Another example of this archetypal mode of thinking in the Old Testament is the belief that the earthly Jerusalem has its ideal counterpart in heaven. This idea is clearly brought out in Ezekiel's vision which he saw after the destruction of the earthly Jerusalem (Ez 40–48). '... and the hand of the Lord was upon me, and brought me in the visions of God into the land of Israel, and set me down upon a very high mountain, and upon it there was like a structure (מבנה; LXX οἰκοδομή) of a city on the south (מנגב; LXX "opposite (me)," reading מנגד)... And the man said to me, "Son of man, look with your eyes, and hear with your ears, and set your mind on all that I shall show you, for you were brought here in order that I

[1] Cf. the contrast between tabernacle and temple in Stephen's speech before his accusers, Acts 7:44–50.

might show it to you; declare all that you see to the house of Israel"' (40:1–4). A detailed description of the ideal temple follows, concluding with a brief account of the measurements of the heavenly Jerusalem, whose name is 'the Lord is there'.

Just as every temple in the ancient world had its celestical archetype, so did every important city. When Sennacherib, for instance, founded Nineveh as his capital city, he wrote of it as 'the ancient foundation, whose duration is forever, whose form was delineated from distant ages by the writing of the heaven-of-stars'.[1] The celestial-terrestrial Jerusalem motif, however, as developed in Jewish writings and in the New Testament, went far beyond the astrological myths of the Babylonians and Assyrians, as the following quotations indicate.

In 2 Baruch 4:1–7 the earthly Jerusalen, which has been delivered up for a time, is unfavorably compared with the one 'which was prepared beforehand here from the time when I took counsel to make Paradise, and showed it to Adam before he sinned, but when he transgressed the commandment it was removed from him, as also Paradise. And after these things I showed it to my servant Abraham by night among the portions of the victims. And again also I showed it to Moses on Mount Sinai when I showed to him the likeness of the tabernacle and all its vessels. And now, behold, it is preserved with me, as also Paradise' (Charles' translation). The influence of the temple-city vision of Ezekiel is seen here by the fact that Moses is shown both the heavenly city and the tabernacle.

According to 4 Ezra 7:26 the Jerusalem which is above shall become visible. 'Then shall the city that is now invisible appear, and the land which is now concealed, be seen' (Box).[2]

In the New Testament Paul speaks of 'the Jerusalem above' (ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσαλήμ, Gal 4:26); in Hebrews it is said that Abraham, while living in tents with Isaac and Jacob, 'looked forward to the city, having the foundations, whose builder and maker is God' (11:10; also 11:16, 13:14); and in the Apocalypse the Seer of Patmos 'saw the holy city, new Jerusalem, coming down out of heaven from God' (Rev 21:2, 10ff).

In the Jewish-Christian tradition the divinely ordained relation between the celestial city and its earthly counterpart has both redemptive and eschatological significance. Of the temple in the earthly

[1] E. Burrows, *ibid.*
[2] See also 4 Ezra 8:52; Syb. Orac. V, 420ff.

Jerusalem God says, 'My name shall be there' (יהיה שמי שם, 1 Kings 8:29), and the heavenly temple-city is called in Ezekiel 'The Lord is there' (יהוה שמה, Ez 48:35). The earthly city becomes the stage on which the last act in the divine drama of redemption is played, and the One who plays the leading role is called by Paul 'the image of the invisible God' (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Col 1:15). Finally, in John's vision of the new heaven and the new earth, the imperfect, earthly copies pass away, and the divine order becomes manifest in all of its glorious perfection. The new Jerusalem descends from God out of heaven, the earthly temple disappears, for the Lord God is the temple thereof, and his people shall see his face and worship him for ever and ever.

Two more examples of this kind of typological thinking are found in the Priestly account of creation (Gen 1:1–2:4*a*). First, the earthly Sabbath finds its heavenly counterpart in the seventh day of creation when God rested from his work (Gen 2:1–4*a*). Not only does each Sabbath on earth answer to the divine rest of creation, but it points forward to that blissful existence of God's faithful in the world to come (Heb 4:9, and the references to Jewish sources in Strack and Billerbeck *in loco*). The Sabbath is therefore both the *Urbild* of the earthly day of rest, and the *Vorbild* of the eternal rest which is to come.

Secondly, the statement in P's account of creation that man was created 'in the image of God' (בצלם אלהים; LXX κατ' εἰκόνα θεοῦ, Gen 1:27; cf. also 1:26 and 9:6, all in the priestly source) implies that man bears the imprint of the divine creator in his outward appearance and spiritual nature.[1] As God's representative on earth, man is given authority to subdue it and have dominion over all earthly creatures (Gen 1:28). Closely related to this idea that the divine image is reflected in man is the revelation in Ezekiel's vision of God as 'a likeness, like the appearance of a man' on the heavenly throne דמות כמראה אדם (Ez 1:26). And finally, it is in the light of the manifestation of the 'imago dei' in man that the Old Testament theophanies are to be understood, as well as the incarnation itself, for Christ is not only 'the image of the invisible God' (Col 1:15; cf. 2 Cor 4:4, and also Phil 2:6, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), but also the 'very stamp of his nature' (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Heb 1:3).

[1] As von Rad neatly expresses it, 'Man was created by God "elohimgestaltig und elohimartig" ' (*Das erste Buch Mose*, Göttingen 1958, p. 46).

In conclusion, then, we may summarize the results of our study of the term ἀντίτυπον as follows. The first obvious, but nevertheless important, conclusion is that there are two kinds of typology in the New Testament as the two occurrences of ἀντίτυπον indicate. The one is a prophetic, or horizontal, typology in which the Old Testament type, or *Vorbild*, is fulfilled in the New Testament antitype (cf. 1 Pt 3:21); the other is a vertical typology in which the heavenly type, or *Urbild*, is disclosed in the earthly antitype (cf. Heb 9:24). The former is deeply rooted in redemptive history which finds its goal and meaning in Christ; the latter in the view that God's redemptive purpose is realized on earth through material and temporal forms which are copies of heavenly patterns.

In the second place, since we have shown that the heavenly type-earthly antitype motif of Heb 8–10 is found exclusively in the priestly literature of the Old Testament,[1] and since the main argument of this central section of Hebrews is that Christ in his atoning work both transcends and fulfills the priestly cult of the Old Testament in every way, we conclude that the source of the typological method of interpretation in Heb 8–10 is to be found in the Old Testament, and not in Alexandrian philosophy.[2]

Thirdly, there is little doubt that the archetypal mode of thinking, prevalent in the priestly material of the Old Testament beginning with Ezekiel, was derived from Babylonian sources during the time of the exile. The suddenness with which this vertical typology comes upon the scene in Old Testament priestly circles leads one to believe that it was borrowed from an outside source. Ezekiel's connection with Babylonia is, of course, well known, and all evidence points to the fact that 'the Priestly writing came into being before 485 amongst Jews in Babylon in the circles of the priests as a programme of reform built into the tradition of salvation-history' (A. Weiser[3]). Once again, as so often happened in the past, Israel redeemed that which she borrowed from a pagan source for use in

[1] The heavenly order does play an important role in other portions of the Old Testament, as, e.g., in the heavenly court motif (1 Kings 22:17–23, Job 1–2, etc.), in the vision of Isaiah (Is 6), in the apocalyptic visions, etc., but this is quite different from the priestly concept of the typological relation between the heavenly pattern and the earthly copy.

[2] Heb 7 might also be included here, since the author has obviously transformed the shadowy figure of Melchizedek in the history of Abraham (Gen 14:17–24) into a divine being 'like the Son of God', for 'he is without father or mother or descent, and has neither beginning of days nor end of life, but resembling the Son of God, he continues a priest for ever' (Heb 7:3). Like the Sabbath motif noted above, Melchizedek is both the *Urbild* and *Vorbild* of Christ's priesthood.

[3] A. Weiser, *The Old Testament: its Formation and Development*, New York 1961, p. 139.

the Yahwistic religion. In this case, the Babylonian astral mythologies, which regarded this world – its temples, cities, lands and rivers – as a counterpart of the heavenly constellations, were deastralized, and the heavenly temple-city became the 'true' temple-city of God (cf. Heb 9:24).

Finally, there is an underlying connection between these two apparently different kinds of typology in the Bible because they both are rooted in the divine plan of redemption. The Old Testament prophetic type, or *Vorbild*, which is rooted in the redemptive history of Israel, also shares, however imperfectly, in the heavenly order, or *Urbild*, which is spiritually realized in Christ and perfectly revealed in the eschaton.

Princeton (N.Y.) CH. T. FRITSCH

BEMERKUNGEN ZUM ALTTESTAMENTLICHEN SPRACHSTIL

Als Ausgangspunkt einiger Bemerkungen zum alttestamentlichen Sprachstil möchte ich die wechselnde Frequenz konkreter und abstrakter Substantive wählen. Es ist nicht leicht, die Begriffe 'konkret' und 'abstrakt' gehaltlich genau von einander abzugrenzen. Sie bezeichnen ja nicht festumrißene Gegensätze, sondern nur zwei verschiedene sprachliche Richtungen. Viele Wörter können in okkasioneller Verwendung sowohl konkrete wie abstrakte Bedeutung haben. Eine annehmbare Begriffsbestimmung könnte etwa folgendermaßen formuliert werden: Mit Hilfe der inneren Anschauungskraft kann ich mir die Bedeutung des Konkretums bildhaft vorstellen, beim Abstraktum dagegen ist die Möglichkeit überhaupt nicht vorhanden.[1]

Die Abstrakta sind hauptsächlich als Nomina actionis oder Nomina qualitatis zu bezeichnen, d.h. es handelt sich um substantivische Ausprägungen verbaler oder adjektivischer Begriffe, einer Tätigkeit, eines Zustandes oder einer Eigenschaft.

Wie man erwarten konnte, ist der konkrete Wortschatz in allen alttestamentlichen Büchern viel größer als der abstrakte. Aber die poetischen Bücher weisen im Vergleich mit den Geschichtsbüchern einen sehr kräftigen Zuwachs des abstrakten Wortgutes auf. Eine vorsichtige Zählung, die allerdings sehr approximativ bleiben muß, ergibt, daß die Konkreta in den Samuelbüchern sich zu den Abstrakta wie 20 zu 1 verhalten, in den Psalmen, Sprüchen und in Hiob wie 4 zu 1. Nach diesen Berechnungen sollten also die Abstrakta in den letztgenannten Büchern fünfmal zahlreicher als in Samuelis sein.

Die verschiedene Frequenz der Abstrakta hängt mit einer Verschiedenheit des Interesses und der Blickrichtung zusammen. Die Bedürfnisse nach Substantiven, die einen verbalen oder adjektivischen Begriff ausdrücken, sind in den Psalmen und in der didaktischen Literatur sowie bei den Propheten größer gewesen als in den Geschichtsbüchern. In diesen steht die narratio, der nackte Tatsachenbericht im Zentrum des Interesses, in jenen werden Tätig-

[1] Vgl. W. Schneider in Zeitschrift für Deutschkunde, Jg. 39 (1925), S. 707. Methodisch lehrreich sind H. J. Bayer, *Untersuchungen zum Sprachstil weltlicher Epen des dt. Früh- und Hochmittelalters*, 1962 sowie H. Glinz, *Die innere Form des Deutschen*, 1952.

keiten und Eigenschaften Gegenstand des Denkens und der Erwägung und damit deutlicher ins Bewußtsein gehoben. Die Nominalisierung ermöglicht, die Vorgänge und Eigenschaften als etwas Wesenhaftes, Gegenständliches aufzufassen.

Fragen wir nach den Sinnbereichen, den Begriffskreisen, denen die alttestamentlichen Abstrakta zugehören, so ergibt sich, daß weitaus die meisten Nomina actionis und Nomina qualitatis seelisches Geschehen und Verhalten betreffen, das Ideelle und Geistige, das Moralische und Religiöse. Nicht nur religiöse Schlüsselwörter wie Gerechtigkeit, Gnade, Treue usw., sondern auch Bezeichnungen für seelische Vorgänge, Zustände und Qualitäten im allgemeinen sind, besonders in der nichtgeschichtlichen Literatur, überaus häufig: Zorn, Freude, Angst, Furcht, Haß, Kummer, Verzagtheit, Abtrünnigkeit, Rechtsbruch, Verkehrtheit, Frevel, Bosheit, Lüge usw. Ebenso auffallend ist, daß Eigenschaften und Qualitäten, die auf den äußeren Habitus Bezug nehmen, nur selten nominalisiert werden und meist adjektivisch gefaßt werden.

Die Nominalisierung ist im Alten Testament eine überaus häufige Erscheinung. Statt 'sie freuten sich' heißt es 'Freude war bei ihnen'; statt 'er trügt nicht' sagt man 'Trug ist nicht in ihm'. Derartig sind Sätze wie 'auf allen Plätzen soll Wehklagen sein' (Am 5:16), 'kein Geschrei ist auf unseren Gaßen' (Ps 144:14), 'er wird deinen Mund mit Lachen füllen und deine Lippen mit Jauchzen' (Hi 8:21), 'Gewalttat und Unterdrückung wird laut in ihr (Jerusalem), vor meinem Angesicht sind Leid und Mißhandlung' (Jes 6:7). Formell geht es in diesen Beispielen, die nach Belieben vermehrt werden könnten, um die Vergegenständlichung eines Satzes, dessen Bedeutungsinhalt in ein Substantiv übergeht. Das Hauptgewicht wird sehr bestimmt auf das Nomen gelegt. Die verbale Aussage verblaßt, wird entwertet bis zur Funktion des semantisch unbestimmten Zustandsverbs oder der bloß grammatisch nachweisbaren, psychologisch unbeträchtlichen Kopula: sein, werden, geschehen, ergehen, haben, machen, bringen usw.

In der Nominalisierung kommt eine veränderte Blickrichtung zum Vorschein, die so charakterisiert werden könnte, daß die Darstellung nicht das Handeln bestimmter Personen ausdrückt, dafür aber ein Geschehen beschreibt, das von den handelnden Personen mehr oder weniger abstrahiert ist. Im Satze 'der Gottlosen Hoffnung wird zunichte' sind die Gottlosen und ihre Widerfahrnisse in den Hintergrund gedrängt. Aller Nachdruck liegt auf der Hoffnung, die

als eine selbständige und von den handelnden Personen abstrahierte Erscheinung hervortritt.

Mit der veränderten Blickrichtung von den Personen weg gegen ein ideelles Moment hin hängt ein neuer Stilwert zusammen. Die Entpersönlichung gibt den Vorgängen ein erhöhtes semantisches Gewicht, und zwar einen Zug des Überpersönlichen und Unbedingten. 'Seine Freude war groß' hat als Aussage eine größere Wucht und Schwere als 'er freute sich sehr'. 'Wir sahen die Angst seiner Seele' ist eindrucksvoller als 'wir sahen, wie er sich ängstigte'.

Was wir bis jetzt erörtert haben, ist ein Abstraktionsprozess: eine Tätigkeit oder eine Eigenschaft wird von ihrem persönlichen Subjekt gelöst und selbständig gemacht. Das natürliche und nächstliegende Mittel, um die Tätigkeit eines abstrakten Substantivs auszudrücken, ist nun selbstverständlich, wie wir gesehen haben, das nackte Zustandsverb. Die Substanz des Vollverbs ist ja auf das Substantiv übergegangen, und auf ihm liegt das Hauptgewicht, syntaktisch und gehaltlich. Was nunmehr übrig bleibt, ist allein ein noch so inhaltsloses und blaßes Zeitwort, das mit dem nominalen Element eine semantische Einheit bildet. Im Alten Testament findet indessen ein wichtiger stilistischer Vorgang statt. Die Abstrakta werden sehr häufig mit Tätigkeitswörtern versehen, deren verbale Aussagekraft unverblaßt ist und die sonst den Umgang mit der Welt des Gegenständlichen bezeichnen. Das Abstraktum wird in die Beziehungen einer Dingwelt hineingeordnet. Es ist vor allem dieser stilistische Zug, der dem hebräischen Nominalstil Leben und Farbe gibt:

'Mangel wird über ihn kommen', Prv 28:22.
'Kummer und Seufzen werden entfliehen', Jes 35:10.
'Eine fest beschlossene Tilgung habe ich gehört', Jes 28:22.
'Alle Verkehrtheit schließt ihr Maul', Ps 107:42; Hi 5:16.
'Laß in deinen Zelten keine Bosheit wohnen', Hi 11:14.
'Wer Unrecht wie Wasser trinkt', Hi 15:12.
'Es nahen die Nöte der Heimsuchung', Ez 9:1.
'Gerechtigkeit wohnt (*jālîn*) in ihr (Jerusalem)', Jes 1:21.
'Güte und Treue begegnen sich, Gerechtigkeit und Friede küssen sich', Ps 85:11.
'In der Steppe haust das Recht, und die Gerechtigkeit wohnt im Fruchtgarten', Jes 32:16.
'Nach dem Nahen Gottes (*qirbat ælohîm*) verlangen sie', Jes 58:2.
'Er riß gleich einem Baum meine Hoffnung aus', Hi 19:10.

Wie aus den obigen Beispielen hervorgeht, kann des Abstraktum als Subjekt oder Objekt in Verbindung mit Verben erscheinen, die im eigentlichen Sprachgebrauch zum Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren gehören: die Verkehrtheit schließt ihr Maul, die Bosheit ebenso wie die Gerechtigkeit wohnen an bestimmten Örtern, man kann Unrecht trinken und eine Hoffnung ausreißen. Oder das Abstraktum kann mit einer Präposition verbunden und dadurch in den Raum projiziert werden. Zur Beleuchtung der räumlichen Auffassung des Abstraktums könnte man auf צדקה hinweisen, das sehr oft in Verbindung mit der Präposition ב erscheint: 'Sie erheben sich in deiner Gerechtigkeit' (Ps 89:17) oder 'laß sie nicht kommen in deine Gerechtigkeit' (Ps 69:28). In diesen und ähnlichen Sätzen wird צדקה offensichtlich räumlich verstanden, 'etwa wie ein Bereich, ein Kraftfeld, in das Menschen einbezogen und dadurch zu besonderen Taten ermächtigt werden'.[1]

Mit diesen stilistischen Vorgängen hängt die Frage nach der sogenannten Hypostasierung göttlicher Eigenschaften und Funktionen eng zusammen. Die Hypostasierung wird fast immer als eine religionstheoretische Erscheinung, eine Art Mythologisierung erfaßt: ein göttliches Attribut wird von der Gottheit abgespaltet und verselbständigt und als eine eigene Wesenheit oder besondere Gottheit verstanden. Es scheint aber fraglich, ob man die Hypostasierung göttlicher Attribute von der allgemeinen Neigung zur Verdinglichung und Verlebendigung des Abstraktums isolieren darf. Ebenso oft wie göttliche Attribute werden, wie wir gesehen haben, menschliche Affekte und Aktivitäten verdinglicht und verselbständigt: Bosheit, Angst, Hoffnung, Zorn usw. Einen grundsätzlichen Unterschied vermag ich hier nicht zu sehen, etwa so, daß die Hypostasierung göttlicher Funktionen als eine religionsgeschichtliche Spezialität, als Frucht eines mythologisierenden Denkens anzusprechen wäre. Es scheint mir überhaupt sehr zweifelhaft, ob die Verdinglichungen aus einem mythischen Bewußtsein entsprungen sind. Der semasiologische Prozeß, der hier wirksam ist, kann andere Triebkräfte haben als eine primitive Denkweise, die außerstande ist, sich abstrakte Begriffe ohne Konkretisierung und Individualisierung vorzustellen. Die Verlebendigung des Abstraktums, die den hebräischen Nominalstil prägt, zeugt im Gegenteil von einer Geistigkeit, die alles andere als primitiv ist. Das Seelische muß besonders inten-

[1] Gerhard von Rad, *Theol. des Alten Testaments* I, 1957, S. 374. Zur Verdinglichung der Abstracta auf germanischem Sprachgebiet vgl. Bayer, a.a. S. 31f.

siv erlebt und empfunden werden, um solche Ausdrücke prägen zu können und verständlich werden zu lassen.

Fraglich bleibt ferner, inwieweit wir von einer Personifizierung sprechen dürfen. Was ist überhaupt eine Personifizierung? Daß ein Begriff bewußt und ausdrücklich als Person vorgestellt wird, kommt im Alten Testament sehr selten vor. Was wir finden ist eigentlich nur, daß einer Wesenheit Funktionen beigelegt werden, die auch eine Person haben kann, ohne daß dadurch der Potenz der erfaßten Wesenheit Abbruch geschieht. Beachtenswert ist, daß die verschiedenen abstrakten Begriffe fast immer in ihren Wirkungen erfaßt werden. Das Verbum ist der eigentliche Beseeler. Immer sind es die Wirkungsbereiche, an denen die Bedeutung dieser Wesenheiten abgemessen wird. Eine umrißhafte Skizzierung und Charakterisierung mit Hilfe beseelender Beiwörter oder auch eine raum-zeitliche Näherbestimmung, wie wir sie in ägyptischen und akkadischen Texten häufig finden, sind dagegen im Alten Testament sehr selten. Nur die Darstellung der Weisheit in Prv 1–9 dürfte dabei in Frage kommen.

Nun kann man im Bereich der alttestamentlichen Abstrakta einen anderen semasiologischen Prozeß wirksam finden, einen Prozeß, der tiefer geht und einen wirklichen Bedeutungswandel zur Folge hat. Es ist dies die Objektivierung subjektiver Begriffe, die darin besteht, daß Wörter, die zum Ausdruck subjektiver Gefühle, Zustände und Handlungen dienen, ihres subjektiven Bedeutungselementes entkleidet werden und in äußerlich wahrnehmbarer Objektivität hervortreten. Gerhard von Rad hat eine sehr interessante Bemerkung zur Bedeutungsentwicklung des Begriffs מוסר gemacht.[1] Die Grundbedeutung dieses Wortes ist 'Züchtigung', d.h. es drückt die Aktivität eines handelnden Subjekts aus. Daneben findet sich aber ein anderer Gebrauch, wo מוסר für 'Zucht, Belehrung' steht, also nicht 'Züchtigen', sondern ihre Wirkung. מוסר kann, wie von Rad hervorhebt, sogar den strafenden Hintergrund ganz verlieren und als Synonym von בינה und חכמה stehen. Es ist durchaus klar, daß es sich hier um etwas anderes handelt als um die bloße Loslösung vom persönlichen Subjekt, die in der soeben besprochenen Konkretisierung das entscheidende Moment ist. Allerdings, מוסר kann auch konkretisiert werden, zB. Jes 53:5 'Züchtigung uns zum Frieden lag auf ihm', wo kein Bedeutungswandel vorliegt, nur eine Loslösung und Verselbständigung vom persönlichen Subjekt. Ein ähnlicher zweifacher semasiologischer Vorgang ist bei vielen Abstrakta wirk-

[1] Theol. A.T. I. S.429.

sam. חסד kann, wie wir gesehen haben, vom persönlichen Subjekt gelöst und verlebendigt werden, zB. Ps85:11 'Güte und Treue begegnen einander'. Daneben kann חסד aber auch Gegenstand eines objektivierenden Bedeutungswandels werden und im Plural 'Gnadenerweisungen' bezeichnen, d.h. eine geistige Qualität wird entsubjektiviert und als deren Wirkung erfaßt.

Die Objektivierungen subjektiver Begriffe sind im Alten Testament zahlreich und zeigen eine große Mannigfaltigkeit. Nomina actionis können durch einen objektivierenden Bedeutungswandel das Ergebnis oder das Objekt der Handlung bezeichnen. חקר bedeutet im Deboralied 'Erwägung', 'Untersuchung' kann aber auch den Gegenstand des Forschens bezeichnen, z.B. Hi8:8 חקר אבותם 'was ihre Väter erforscht haben', oder 11:7 חקר תהום 'die Tiefen des Meeres', oder etwa 38:16 חקר אלוה 'die Tiefen Gottes'. Verschiedene Nomina, die Arbeit und Mühe bedeuten, die Anstrengung welche jemand hat, werden auf die Frucht der Arbeit, auf Sachen, Waren usw., kurz auf die Arbeit als Produkt bezogen: מלאכה, עבדה, עמל, פעל.

חרפה ist 'Schmähung', aber auch 'Schmach', actio ignominiosa. Sehr häufig ist die schon erwähnte Objektivierung subjektiver Gefühle und Eigenschaften. Hier könnte man auch als Beispiel eine konforme Gruppe von Substantiven nennen. Die Bezeichnungen für 'Gunst, huldvolle Gesinnung' gelangen zur Bedeutung 'Anmut, Schönheit': חן, חסד, חפץ, רצון.

Gleichfalls kann משוש nicht nur 'Freude' bedeuten, sondern auch Gegenstand der Freude: Jes60:15 'Jahwe wird Sion Geschlecht um Geschlecht zur Freude machen'.

בשת bezeichnet 'Scham, Gefühl der Schande', wird aber auch als Ersatzwort für בעל 'Schande, Schändlichkeit' verwendet.

פחד ist 'Schrecken, Furchtgefühl', aber auch Gegenstand des Schreckens, das, was man fürchtet.

תאוה heißt 'Verlangen, Begierde', daneben aber auch etwas Begehrenswertes Liebliches, Angenehmes; so oft in den Sprüchen.

Die leichteste Form der Objektivierung ist die Betrachtung des an und für sich Subjektiven vom objektiven Standpunkt her. Besonders in der didaktischen Literatur werden Adjektive veräußerlicht, d.h. sie bezeichnen nicht innerlich-empfundene, sondern äußerlich-wahrnehmbare Qualitäten. In weitem Umfang handelt es sich dabei um Typisierungen, die in der Regel zugleich Substantivierungen sind. 'Weise' ist in den Sprüchen dasselbe wie 'Weisheit darstellend', steht also für einen äußeren Habitus, ebenso wie 'töricht' sich in

einem Menschentypus objektiviert, der seine Torheit äußerlich manifestiert. Statt einer Loslösung vom persönlichen Subjekt und einer Verselbständigung der psychischen Qualitäten erscheint hier ein ganz anderer Prozeß, der die Träger dieser Qualitäten sehr bewußt ins Zentrum rücken läßt und sie als bestimmte, unveränderliche Charaktere mit feststehenden Merkmalen festlegt.

Lund G. GERLEMAN

Gen 2:10–14 interrupt the flow of a narrative (2:4–3:24) which is continued in vs. 15. Although in vs. 9 information indispensable for the understanding of what follows is given, it is the purpose of vss. 10–14 to inform the reader or listener of the way in which the garden was watered (cf. vs. 6). This occurred by means of a river which went out of Eden and once beyond, branched off into four streams. The vss. 11–14 notify us of the names of the four rivers and of the first three of these we are told where they flowed. The fourth river is announced as the Euphrates.

In addition to the names of the four rivers two countries are mentioned: Havilah (cf. vs. 11) and Cush (cf. vs. 13). As products of the former country are specified: gold, bdellium, and chrysoprase. In spite of all this information there is as yet no unanimity concerning the location of the garden of Eden.

Here follows an exposition of the vss. in question.

10. This is the first time in Genesis that a river is mentioned; hence, the best translation of *Wenāhār* is: 'and a river'. The translation 'went out' is preferable to 'is going out'. Cf. Brockelmann, *Synt.*, § 14*c*β, 44*c*. Although it is possible that the vss. 10–14 are an interpolation, at the present time we nevertheless are confronted with the whole of which they constitute a part, and as such they are a portion of a historical narrative. Cf. Strack, Vriezen.[1]

But it is less than likely that the writer wanted to describe Eden, and the garden especially, from the aspect of their existence at the time of writing.

The Qal participle of *yṣ'*, a verb which, in connection with a river, means 'to take its rise' (see the lexica), indicates the continuation of this issuing. Cf. Gesenius-Kautzsch § 107d, 141a.

The river arose in Eden and as it pursued its course it reached the garden. The impression given by this verse is that divine care encompassed the irrigation of the garden.

Eden was first mentioned in vs. 8. In addition to vss. 8 and 10, it

[1] Grammars, lexica and commentaries on Genesis are identified by the author's name. With Vriezen we indicate Th. C. Vriezen, *Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken*, Wageningen 1937.

occurs in vs. 15; 3:23, 24; 4:16; Is 51:3; Ez 18:13; 31:9, 16, 18; 36:35; Joel 2:3; Jes Sir 40:27.

In our pericope it is the name of a country. The name means 'pleasure', 'delight', 'delicacy', from the root *ʿdn*, 'to be pleasant'. This is the best derivation. An attempt to derive it from the Accadian, from a Sumerian loan-word edinu or idinum meaning 'steppe', which occurs in that language, is not acceptable, and this is not related to the Hebrew *ʿēden* by Von Soden, *AHW*, *s.v.*[1]

A Ugaritic derivation, attempted by Cassuto, who takes 'Eden' to mean 'a place that is well watered throughout', lacks, in my opinion, sufficient ground. Gordon gives the word *ʿdn*, translated by Cassuto as 'moisture', the meaning of 'season'. Aistleitner: 'Zeit'. The location of Eden is referred to in vs. 8 in the word *miqqèdèm*, 'in the east'. That probably means, to the east of those who heard or read this narrative. If these listeners or readers are to be located in Canaan, then Mesopotamia is the first appropriate spot to locate the garden.

And a river went forth out of Eden to water the garden

'And from there', that is to say, 'and beyond the garden'. It seems that immediately after leaving the garden the river divided. American (Powis Smith) translation (Meek): 'and leaving there it divided into four branches'.

Yprd: imperf. niph. of *prd.* This impft. can indicate past tense, but it indicates, in any event, continuation. About this imperfect cf. Ges.-K. § 107d. This imperf. is followed by a perf., in this case *whyh*, which has frequentative meaning; cf. Ges.-K. § 112e, Joüon § 111i, 119u.

Prd Niph. here means 'to divide, separate' (intrans.); cf. 10:5, 32; 13:9, 11, 14; 25:23; Prov 18:1; 19:4. *Nhr* of vs. 10*a* remains the subject of vs. 10*b*.

For the translation of *rāšīm* see the lexicons König and Koehler-Baumgartner. Gesenius-Buhl is of a different opinion: 'vier Anfänge'. Delitzsch, to whom he appeals, translates: 'und ward zu vier neuen Flüssen'. There is no great difference between the two views. In vs. 11 the course of the first river is described, and in vss. 12 and 13 three branches are called 'river'.

That we must ascribe symbolic significance to the foursome in this case (cf. Zimmerli, Gunkel, Von Rad, De Fraine), is not

[1] Cf. also Vriezen, pp. 60–63, 134–137.

warranted by the text. Bähr[1] presents a detailed survey about the 'Bedeutung der Zahl Vier (Viereck)'. He calls 'Vier *Zahl der Welt*, als Summe alles Geschaffenen'. He makes mention of four Paradise rivers in Indian, Chinese and Persian Myths.[2] For Babylonian data in which mention is made of a river and the creation of Tigris and Euphrates, see Jirku.[3] Cf. B. Landsberger and J. V. Kinnier Wilson, *The Fifth Tablet of Enuma Elis* (JNES 20, 1961, pp. 154–159).

Yahuda searches in vs. 10–14 for an Egyptian background, and he circumscribes the meaning of vs. 10 as: 'Ein Strom geht von der Oase aus, um den Garten zu tränken... und von dort (d.h. von der Oase) trennt er sich (indem er verschwindet) und wird zu vier Kopfquellen (von Strömen)'.[4]

11. *The name of the first was Pishon; it is the one which flows around the whole land of Havilah, where there is gold.*

As appears from vs. 10, the name of the first branch is meant. By the name we cannot determine which river is indicated. This is the only occurrence of the name in the Old Testament. The fact that it occurs in Jes Sir 24:25 does not help us.

Gesenius-Buhl and König derive the name from *pwš*, which in the Qal occurs in Jer 50:11; Hab 1:8, and Mal 3:20. The meaning 'to leap' makes good sense in these places, and on that basis König interprets Pishon as meaning: 'in viel Katarakten daherströmend'.

Dillmann gives it the meaning (also derived from *pwš*), 'etwa strömender, breitströmender'. It has also been attempted to derive the name from the Assyrian, by Friedrich Delitzsch and Landersdorfer,[5] for instance. But Vriezen[6] on good grounds considers clarifications by way of the Hebrew verb *pwš* more reliable. The name does not, in any event, permit us to establish the identity of this river. Koehler-Baumgartner refers to the Arabic river name Faisan in North-East Arabia.

The Pishon is the one streaming and flowing around the whole land of Havilah. The article appears before Havilah – though it is lacking in a few manuscripts of the Sam. Pent. Skinner writes: 'If

[1] K. C. W. F. Bähr, *Symbolik des Mosaischen Cultus*, Heidelberg 1837, I, pp. 155–174.
[2] Cf. *op.cit.*, pp. 156, 168, 169.
[3] Anton Jirku, *Altorientalisches Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1923.
[4] A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, Erstes Buch, Berlin und Leipzig 1929, p. 160.
[5] Cf. Friedrich Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*, Leipzig 1881, p. 27; S. Landersdorfer, *Sumerisches Sprachgut im Alten Testament*, Leipzig 1916, p. 29.
[6] *Op.cit.*, p. 155.

the article be genuine, it shows that the name was significant ('sandland', from *ḥōl?*)'. Koehler-Baumgartner takes Havilah to be a diminutive of *ḥōl*, 'Sand', in the sense of 'Sandstrich'. König: 'Sandland'. The other times it occurs in the Old Testament, it appears without the article; cf. 10:7, 29; 25:18; 1 Sam 15:7; 1 Chr 1:9, 23. In 10:7 and 1 Chr 1:9 Havilah occurs as the name of one of the sons of Cush; in 10:29 and 1 Chr 1:23 as the son of Joktan; in 25:18 and 1 Sam 15:7 it occurs as the name of a region. The latter is the case with our *Haḥavilah*. Since Cush occurs in vs. 13 as the name of a country, the association of *Haḥavilah* in our verse with the Joktanites speaks for itself. These people lived in Southern Arabia – cf. Simons, *GTOT* § 136.[1] In § 106 Simons identifies Havilah with 'the whole of the Arabian peninsula'. For 'the context ("the whole land of Cush" and "Asshur") creates the impression that H. represents a considerable area ... Since from ancient times gold has come from various parts of the Arabian peninsula (e.g. from Ophir), its identity with H. would likewise explain why the latter is referred to in Gen 2:11 as "the land where there is gold and the gold of that land is good"'. Attema prefers Haulan in Southern Arabia.[2] Montgomery makes no choice between the opinion of those 'who would find it in northeastern Arabia in connection with the river of Eden' and 'others' who 'identify it with Haulan on the westside of Arabia'.[3]

In my estimation it is best to think, with Simons, of all Arabia. The O.T.-data with regard to our text point also us in that direction. The consequence is that Pishon cannot be identified, for no river known to us flows around the whole of Arabia (or South-West Arabia).

Procksch also has Arabia in mind. On the basis of 25:18 Vriezen prefers North East Arabia, specifically, the coastal region of the Persian Gulf.[4]

Of this Sandland, Arabia, it is said, 'where there is gold'. Not all gold is meant; cf. vs. 12*a*.

Josephus (Ant. I, 3, 38) identifies the Pishon with the Ganges. Vriezen is inclined to associate the Pishon with a Northern Arabian river or perhaps the Red Sea and Persian Gulf which may have

[1] J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden 1959.
[2] D.S. Attema, *Arabië en de Bijbel*, Den Haag 1961, pp. 43, 44.
[3] J.A. Montgomery, *Arabia and the Bible*, Phila. 1934, p. 39.
[4] Cf. *Op.cit.*, p. 155, Delitzsch, *Paradies*, p. 59.

been regarded as one river. But he puts a question mark behind it and suggests other possibilities as well.[1]

Böhl refers to the Indus and associates Havilah with India – as does Franz Delitzsch. Simpson *(Interpreter)* deems it possible that by Pishon the Ganges is meant and with Havilah the land of Arabia including India. Rashi is of the opinion that the Pishon is the Nile. Cassuto associates the Pishon and the Giḥon with two branches that together constitute the Nile. König thinks it possible and probable that the Pishon is the Hyphasis, one of the tributaries of the Indus. Keil associates the Pishon with the Cur and Havilah with Colchis, with the understanding that it may have been larger than the later Colchis. K. Jensen[2] wants to identify the Biblical Pishon with the present Diyala, which is a tributary of the Tigris.

12. In vs. 12*b* the writer mentions two more products of the land Havilah: *hbdlḥ*, 'bdellium',[3] *w'bn hšhm*, 'and the chrysoprase stone'.[4] Chrysoprase was found since earliest times in Southern Babylonia and Eastern Arabia. Buber-Rosenzweig: 'und der Stein Chrysopras'. The Torah and Speiser: lapis lazuli.

According to Cassuto it is the intention of the Torah to warn Israel, in the vss. 11 and 12, against the belief 'that precious stones and gold grow, as the poets tell, on trees like fruit, and that they originate in the garden of Eden'. They are from the land Havilah. They are natural, created substances. It may be that the sober description of them in vss. 11 and 12 incidentally includes such a warning.

13. In this verse the second river is mentioned, not the second branch. Cf. vs. 10. The name *giḥon* is derived from *gyḥ* or *gwḥ*, which in the Qal means 'to break loose', 'to break forth'; cf. Job 38:8; 40:23, where it is used respectively of the sea and the Jordan. Elsewhere in the Old Testament, Giḥon is the name of a spring in Jerusalem; cf. 1 Kings 1:33, 38, 45; 2 Chr 32:30; 33:14. In this instance it is the name of a river. LXX: Γηων. Since the LXX in Jer 2:18 also has Γηων, and there the Nile is meant (the Hebrew

[1] Cf. *Op.cit.*, pp. 156, 157.
[2] Cf. ZAW 1931, p. 276.
[3] Cf. Von Soden, AHW, s.v. budulḫu, bidurḫu; M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament*, London 1962, p. 47.
[4] Cf. J. Bolman, *De Edelsteenen uit den Bijbel gezien in het licht der hedendaagsche Edelsteenkunde*, Amsterdam 1938, pp. 62–68, 74, 75.

being *mey šiḥor*), it probably meant to refer to that river in our vs. as well. The Vulgate has, in our verse, 'Gehon'. It is likely that Jes Sir 24:27 also indicates the Nile. And Josephus also (Ant. I, 3, 39) associates it with the Nile.

The reason for identifying the Giḥon with the Nile is based not so much upon the name as upon what is said of it in vs. 13*b*. Skinner, who points out that in the Jewish and Christian tradition the Giḥon was identified as the Nile, regards the fact that the Nile was as well known to the Hebrews as was the Euphrates the greatest difficulty with this view, 'and no reason appears either for the mysterious designation, or the vague description appended to the name'.

In the majority of cases the name Cush refers, in the Old Testament, to Nubia or Ethiopia. This is also the case in our verse. The Egyptian, since the time of Amenophis II, calls Nubia Cush. Simons (GTOT § 58) writes: 'In the great majority of OT texts Cush is undisputably nothing else but the country lying to the south of Miṣraim'.

The territory of Nubia stretches from Aswan to the fourth Cataract and is 'coinciding with or at any rate comprised in the vague term 'Ethiopia'... used by classical authors for everything south of Egypt'.

This conception is more convincing, in my estimation, than that of Friedrich Delitzsch, who identifies it with the land of the Caššu, which is supposed to be located in upper or central Babylonia.[1] Clamer also has in mind the land of the Cassites and the river Aukon, the present Kerka. Friedrich Delitzsch points toward the Araḫtu, in Sumerian called Gu-ga-an-na, the largest canal near Babel on the left bank of the Euphrates.[2]

But if we identify Cush as Nubia, the Giḥon must refer to the Nile. In the Old Testament this river bears a variety of names. And Giḥon, a name which in this place alone in the Old Testament refers to a river, may have been taken over by the writer from an ancient tradition from which he adopted vss. 10–14.

The LXX and the Vulgate associate Cush with Ethiopia. G. C. Aalders objects to the identification of our two names with Nile and Ethiopia. He refers to 10:7 and 2 Chr 14:8, where it is hard to identify Cush as Ethiopia. He also regards it incomprehensible that

[1] *Paradies*, pp. 51ff, 72ff.
[2] Cf. *Op.cit.*, p. 75; cf. also S. Landersdorfer, *Sumerisches Sprachgut im Alten Testament*, Leipzig 1916, pp. 29f.

the Nile is not called by its proper name and that it should be said to flow through Ethiopia rather than through Egypt. I do not consider these objections decisive. In the great majority of instances Cush does refer to Nubia or Ethiopia. Why would an Israelite reader not think of it this time? And that in that case the Giḥon is the Nile is clear. It is not necessary for the writer to mention Egypt, especially not if he refers to a specific stretch of the Nile. It is not a clear picture that we get of the four branches into which the river divided going out of Eden (cf. vs. 10). But it is hard for me to believe that not only Havilah (vs. 11) but Cush as well should be located in Arabia. To place it in Babylonia presents its problems too, for in that case the Giḥon would be a third river in that country beside the Tigris and the Euphrates. Böhl is of the opinion that the Nile itself or perhaps preferably its second tributary must be meant. Cush is Ethiopia. He adds, however, that because these descriptions cannot be harmonized with our present geographical knowledge, these identifications remain uncertain.

Franz Delitzsch presents many arguments for his view that the Giḥon refers to the Nile, and he points out that according to the conception of the ancients, the Nile comes from Asia to Africa, whereas the Persian Gulf and the Red Sea were regarded as inland seas. Procksch has in mind 'einen Sagenstrom im fernen Westen'. According to him, the Pishon and the Giḥon flow, from Eden in the North, in a giant curve toward the East and the West, 'und umschließen die Erde als ozeanische Ströme'.

König identifies the Giḥon as the Ganges, as the Asiatic upper reaches of the Nile, which already early was called Giḥon. Zimmerli considers it probable that Giḥon and Pishon refer to 'sagenhafte' rivers, of which it was known by hearsay alone that they were great rivers.

Vriezen summarizes his argument, in which he discusses several opinions, by concluding that the identification of the Giḥon as the Nile is most likely correct, and adds that perhaps the author did not want to mention the Nile by that name but chose rather to use the less used name Giḥon in order thereby to refer to the source river.[1]

14. The Sam. Pent. writes *hdql* instead of *ḥdql*.
The *Ḥiddeqel* is the Tigris. In the Old Testament the name occurs once more, in Dan 10:4. In the Sumerian the name Idigna occurs,

[1] Cf. *Op.cit.*, p. 158.

in the Aramaic we meet Dighlath and Diqlath, and in Old-Persian Tigrā. The LXX and the Vulgate identify the name with the Tigris too. The same holds for Dan 10:4, although there the notation differs slightly.

The Old-Persian form is adopted in the Elamitic (ti-ig-ra) and in the Greek. The accusative Tigrām is found only in the Old-Persian.[1] In the Accadian: Idiqlat, Idiglat, diqlat and diglat. The Sumerian name Idigna may mean 'flowing (that is, everflowing) stream'.

Which flows to the east of Aššur.

In addition to this text, the construct state *qidmat* occurs, in the Old Testament, in 4:16; 1 Sam 13:5; and Ez 39:11. *Miqqèdèm* in vs. 8 argues for the translation 'to the east of' in our vs. Gesenius-Buhl leaves it an open question whether the translation 'östlich von' or 'gegenüber' deserves preference. Koehler-Baumgartner: 'gegenüber von'; and does not so much as mention 'östlich von'. He appeals to Julius A. Bewer in Z.A.W. 1938, p. 123, where Bewer reproduces Dillmann's reading of our vs. from the fifth edition of his commentary. But in the sixth edition Dillmann translates: 'welcher von Assur fließt', and adds that *qdmt* means: 'Vorderseite von, an der Ostseite von'. Brockelmann[2] translates: 'gegenüber (östlich)', the passage under consideration becomes: 'das ist der, der gegenüber von Assyrien fließt'. König describes *qidmat* 'als Akk. in präpositionaler Funktion: *östlich von...*' He considers the reading 'vor, an der Vorderseite von, gegenüber' in our verse 'nichtssagend', and impossible in the other three places.[3]

Aššur comprises the city and the land that belongs to it. The problem here is that the Assyrian territory extends along both sides of the Tigris:[4] 'A. ist die Landschaft beiderseits des Tigris zwischen dessen Austritt aus dem Gebirgen Armeniens und dem Durchbruch durch das Hamrin-Gebirge'.

The Tigris flows east of the city Aššur. On that account, our vs. may refer to a time when the city possessed only a small area west of the Tigris. In that case the data of our text must originate from a period prior to the expansion of the city of Aššur, i.e., prior to 2000 B.C.

[1] Cf. P. Humbert, Th.Z. 1950, p. 308; Landersdorfer, *Sum. Sprachgut*, pp. 30, 31.
[2] *Synt.*, § 116a.
[3] Cf. also König, *Lehrgeb.* II, p. 302; § 330k. LXX: *Katemanti Assuriōn.* Vulgate: contra Assyrias. Cf. *Targ. Onk:* 'to the east of', and Pesh. 'facing'.
[4] Cf. W. von Soden, art. '*Assyrien*' in R.G.G.[3] I, S. 650–655, and the map on S. 653 and S. 654. Cited in S. 650.

Böhl considers this Paradise location very ancient, for Aššur is the oldest capital which already by 1400 B.C. had lost its importance.

At the site where Aššur lay, at Kalat Sherkat, excavations were carried out from 1903–1914 by the Deutsche Orientgesellschaft, principally by W. Andrae.[1] The oldest layers reached dated back to the beginning of the period 3000–2000 B.C.

The fourth river is announced as the best known. So well-known is it that no closer identification of its course was necessary. About the Euphrates cf. Ebeling.[2] In the Accadian: purattu. Sumerian: buranunu, 'great river'. In the Old Testament the Euphrates is also called 'the great river', cf. 15:18. Purattu means: 'the river'. And also in the Old Testament the Euphrates is at times indicated as 'the river', cf., for example, Num 22:5.[3]

When, at the conclusion of our discussion of the vss. 10–14, we summarize what we found, we get this picture:

From Eden a river took its rise, which, having flowed through the garden, divided into four branches: the Pishon, which we are not able to identify, but of which we are told that it flows around the whole of Arabia; the Giḥon, with which the Nile is indicated and of which we are told that it flows around all Nubia or Ethiopia; the Tigris, of which we are told that it flows east of Aššur; and finally the Euphrates.

Vs. 8 leaves the impression that Eden was located in Mesopotamia. Our present geographical knowledge does not enable us to indicate a river of which the Pishon, the Nile, the Tigris and the Euphrates are branches. We cannot pronounce it more than probable that the garden of Eden should be located in Mesopotamia.

Simpson,[4] on the basis of vs. 14, thinks 'that the author located Eden somewhere near the sources of these two rivers, in the vicinity of Armenia and this regardless of the identity of the Pishon and the Giḥon'.

A lucid analysis of various theories is given by Skinner at the conclusion of his exposition of the vss. 10–14. There would be no pro-

[1] Walter Andrae, *Das Wiederstandene Assur*, Leipzig 1938, p. XII. Cf. A. Parrot, *Archéologie Mésopotamienne*, Paris 1946, I, pp. 213, 214; M. A. Beek, *Atlas van het tweestromenland*, Amsterdam–Brussel 1960, p. 29, and illustrations and maps in this work.

[2] RLA, II, pp. 483, 484.

[3] Cf. Del., *Paradies*, pp. 169, 170; Landersdorfer, *Sum. Sprachgut*, p. 31; P. L. Mitchell in NBD, p. 399; Beek, *Atlas*, many maps.

[4] *Interpreter*.

blem in believing that the garden was located in the mountains of Armenia if it were only for the Tigris and the Euphrates. But the problem lies in locating the Pishon and the Giḥon.

Although he has sympathy for the theory of Haupt, who looks for the common source of the four rivers in an imaginary large water basin in Northern Mesopotamia, he thinks it likely that the solution of the Paradise problem will make headway via comparative mythology.

König presents a survey of various opinions regarding the location of Paradise. In his opinion 'ist nach dem A.T. die Urheimat der Menschheit am wahrscheinlichsten im fernen Nordosten zu suchen, indem dahin schon der Ararat (8:4) und Qir (Am 9:7) am Kaspischen Meere weist'.

Zimmerli thinks that these givens point toward Northern Mesopotamia; but he detects a deeper intention behind them: it is the place toward which man ever again directs his nostalgically longing gaze. The author of the Paradise story wants to say: 'Dies ist kein Ort abseits, nebenaus. Hier ist der entscheidende Punkt der Welt'. Zimmerli's pronouncement is quoted with approval by Rabaat. Rabaat considers it possible that the entire description of the four rivers is 'ein Idealgebilde'. The real Paradise can be found anywhere and it is not bound by time. But that is not, in my opinion, what the vss. 10–14 say. They give matter-of-fact information about the garden of Eden.

Amsterdam W. H. GISPEN

ERWÄGUNGEN ZUR RELIGIONSGESCHICHTLICHEN UND THEOLOGISCHEN BEDEUTUNG DER ERWÄHLUNGSGEWISSHEIT ISRAELS

Wir danken dem Jubilar eine schöne und ausführliche Studie über *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*,[1] die sich vor allem auch durch ihre Bezogenheit auf heute aktuelle Fragen auszeichnet. Die folgenden Erwägungen knüpfen wohl an manches von Vriezen Erarbeitete an, gehen aber durchaus ihre eigenen Wege. So versuchen sie, auf ihre Weise das Gespräch über ein Thema aufzunehmen und weiterzuführen, das noch lange nicht zu Ende diskutiert ist, wenn auch Vriezens Studie in vielem wegweisend genannt zu werden verdient. Daß der Verfasser dieses Beitrages in manchen Fragen eine andere Meinung vertreten zu müssen meint wie der Jubilar,[2] soll nicht im geringsten die Dankbarkeit einschränken, die die alttestamentliche Wissenschaft und darüber hinaus die christlichen Kirchen aller Konfessionen ihm für diesen wichtigen Beitrag zur Frage 'Israel–Judentum–Christenheit' schulden.

I

Unter 'Erwählungsgewißheit' ist hier die Überzeugung des Volkes – in der Frühzeit: des Stämmeverbandes – Israel verstanden, zu der Gottheit Jahwe in einem einzigartigen Verhältnis zu stehen, wie dies von keinem anderen Volke behauptet werden kann. Gewiß ist Vriezen im Recht, wenn er das betonte Vorkommen der spezifischen Vokabel בחר frühestens beim Deuteronomium feststellt. Aber 'schwerlich darf man die ganze Vorstellung so eng an das Wort baḥar binden'.[3] Die Vorstellung selbst ist ohne Zweifel wesentlich älter als das betonte Operieren mit einem bestimmten Wortstamm.

Wir können aus dem Alten Testament mit Sicherheit entnehmen, daß erst der Stämmebund, sodann das Volk Israel oder auch einzelne Personen aus diesem Verbande eine Erwählungsgewißheit ge-

[1] Zürich 1953.

[2] Allerdings bei weitem nicht in der Schärfe, wie P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, BZAW 92, 1964, die Position Vriezens allenthalben bekämpft.

[3] G. E. Wright, RGG [3]II, Sp. 612. Auch Altmann äußert mit Recht Bedenken; vgl. S. 1; 4.

habt haben; sie wurden von dem Bewußtsein bestimmt und getragen, der Gott Jahwe habe Israel aus dem Kreise der Völker erwählt und mit ihm ein einzigartiges Verhältnis begründet. Dieses Gottesverhältnis Israels kann mit verschiedenen Termini, u.a. auch 'Bund', umschrieben werden. Die Konstatierung und nähere Beschreibung dieser Erwählungsgewißheit ist eine religionsgeschichtliche Aufgabe, zu der in erster Linie Sachverstand, Urteilsfähigkeit, Unterscheidungsvermögen gehören, sicher auch eine Fähigkeit sich einzufühlen. Dagegen ist es nicht Aufgabe des Religionswissenschaftlers festzustellen, ob diese Erwählungsgewißheit Israels berechtigt gewesen ist. Um diese Frage nach Recht und Geltung jenes Erwählungsbewußtseins beantworten zu können, bedarf es der Gleichsetzung der israelitischen Gottheit namens Jahwe mit dem lebendigen Gott, an den man selbst glaubt. Weil der Wissenschaftler, auch der Religionswissenschaftler, mit seinen Mitteln diese Gleichsetzung nicht zu vollziehen vermag, übersteigt der Versuch, jene Frage nach Recht und Geltung des israelitischen Erwählungsbewußtseins zu beantworten, seine Kompetenz. Wohl ist die Erwählungsgewißheit des Volkes Israel und einzelner Israeliten mit den Mitteln der Wissenschaft konstatierbar, nicht aber ist der Satz erweisbar zu machen: Gott hat einstens Israel aus dem Kreise der Völker erwählt.

Dies ist vielmehr ein Satz, den nur ein Glaubender in bestimmten Religionen sprechen kann, und zwar in solchen Religionen, in denen der Glaube die Gleichsetzung der israelitischen Gottheit Jahwe mit dem Gott, der geglaubt wird, vollzogen hat, also im Judentum, im Christentum und im Islam. In diesen unseren Überlegungen geht es uns ausschließlich um die Tatsache der Erwählung Israels nach dem christlichen Glauben; insofern ist das Thema hier stärker eingegrenzt als in der genannten Studie Vriezens, die auch das heutige Judentum mit einbezieht. Das Wort 'theologisch' in unserer Überschrift ist folglich so zu verstehen, daß es uns um das Recht und die Geltung der israelitischen Erwählungsgewißheit nach dem christlichen Glauben und gemäß den Erkenntnissen der christlichen Theologie geht.

II

Wir wenden uns zunächst der religionsgeschichtlichen Frage zu und versuchen den Ursprung der Erwählungsgewißheit zu bestimmen. Um das tun zu können, genügt nicht nur die Frage: Wann taucht im Alten Testament erstmals die spezifische Vokabel בחר auf? Wei-

ter führt uns schon die Frage, wo wir frühestens im Alten Testament die Existenz einer solchen Erwählungsgewißheit – auch abgesehen von dem Terminus בחר – konstatieren können. Aber auch sie reicht noch nicht aus. Zuerst ist vielmehr zu fragen, wie es in Israel überhaupt zu dem für dieses Volk so kennzeichnenden und eigentümlichen Erwählungsbewußtsein hat kommen können.[1] Eine derartige Frage darf man nicht mit der 'frommen' Feststellung für illegitim erklären wollen, Gott habe eben Israel, und Israel allein, erwählt, und von diesem Faktum her, ausschließlich von ihm, konnte es zu solcher Erwählungsgewißheit kommen. Das käme wiederum einer Vermischung religionsgeschichtlicher und theologischer Kategorien gleich, wie sie nach unserem Dafürhalten vermieden werden muß. Unsere Frage nach dem mutmaßlichen Ursprung der Erwählungsgewißheit Israels ist hier rein religionsgeschichtlich gemeint; darum wird man versuchen müssen, sie mit Hilfe jener wissenschaftlichen Methoden, wie sie der Wissenschaft von Ursprung, Geschichte und Wesen der Religionen zu Gebote stehen, zu beantworten.

Die eigentliche Wurzel der israelitischen Erwählungsgewißheit liegt u.E. in einigen charakteristischen Zügen der Väter-Religion.[2] Jene israelitischen Sippen, die irgendwann einmal in Ägypten weilten und dort die wunderbare Rettung vor den verfolgenden Ägyptern am Meer erfuhren, waren damals schon Repräsentanten einer solchen Väterreligion. Also haben sie das Wunder, das sie erfuhren, ganz selbstverständlich auf den von ihnen verehrten Vätergott zurückgeführt. Verehrer der Gottheit Jahwe waren sie allem Anschein nach noch nicht; ob wir die 'ägyptischen' Israeliten mit jenen Sippen identifizieren dürfen, die durch Wallfahrten zum heiligen Gottesberge Sinai dort die Gottheit Jahwe kennenlernten und

[1] Die These H. Wildbergers, *Jahwes Eigentumsvolk*, Abh. zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 1960, S. 40ff, die Erwählungsgewißheit basiere in einem Erwählungsfest, das Israel gefeiert habe, kann als unwahrscheinliche Konstruktion hier auf sich beruhen. Zur Kritik vgl. Altmann, S. 15 Anm. 4.

[2] So in wesentlicher Übereinstimmung mit A. Alt, *Der Gott der Väter*, 1929, wiederabgedruckt in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I, 1953; vgl. hier S. 63ff. Alt nimmt mit K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, 1928, an, die Erwählungstradition der Väter sei von derjenigen der Mosezeit strikt zu trennen. Im Gegensatz zu Galling, der an eine sekundäre Übertragung des Gedankens der Erwählung Israels durch Jahwe in der Zeit Moses auf die Vorstellung einer Erwählung der Väter denkt, plädiert Alt für die Ansicht, die Erwählung der Väter durch die Vätergötter habe von Hause aus nichts mit der Erwählung Israels durch Jahwe zu tun (64). Vielleicht darf man noch einen Schritt weitergehen und gerade umgekehrt urteilen wie Galling: Der Erwählungsgedanke, ursprünglich im Vätergottglauben zu Hause, ist erst sekundär auf Israel in Ägypten und Jahwe übertragen worden. – Im übrigen fällt auf, daß die neueren Arbeiten über den Erwählungsgedanken auf die Vermutung Alts nicht zurückkommen.

zu verehren begannen, ist immer noch eine höchst strittige Frage. So viel können wir jedenfalls sagen: Israeliten mit einer Religion vom Typus des Vätergott-Glaubens haben in Ägypten etwas erlebt, was sie für ein göttliches Wunder halten mußten, und sie haben dieses Wunder begriffen als eine herrliche Tat des eigenen Vätergottes zu ihrem Heile.[1]

Aus diesem von Albrecht Alt erkannten und in seinen einzelnen Zügen von ihm meisterhaft beschriebenen Vätergott-Glauben ist nun auch das, was wir als die für Israel charakteristische Erwählungsgewißheit kennen, einigermaßen leicht und befriedigend zu erklären. Denn es ist ein besonderes Kennzeichen der Vätergott-Religion, daß die Sippe, deren Ahnherrn einst die Gottheit erschienen ist, sich nunmehr dieser Gottheit besonders zugeordnet weiß. Der Gott heißt gewöhnlich nach dem Ahnherrn; schon darin drückt sich aus, daß es der Gott allein dieser Sippe ist. Nur für sie ist er zuständig, mit anderen Sippen oder Völkerschaften hat er nichts zu schaffen. Diesem ihrem einen Gotte ist die Sippe anbefohlen. Er hat schon dem Ahnherrn, dem er zuerst erschien, bestimmte heilvolle Zusagen gemacht. Er bewährt sich auf den mannigfachen, oft gefährlichen Wanderungen der nomadischen Sippen als Führer- und Hirtengottheit.[2] Es besteht demnach von Anfang an ein Ausschließlichkeitsverhältnis zwischen Gottheit und jener Sippe, deren Ahnherrn diese Gottheit sich offenbar gemacht hat.

Wo man nun über ein solches Ausschließlichkeitsverhältnis sich seine Gedanken zu machen, zu reflektieren beginnt, da stellt sich über kurz oder lang die Frage ein: Warum hat jene Gottheit, die wir verehren, die uns schützt und leitet, sich gerade unserem Ahnherrn geoffenbart und sich damit für uns – und das heißt: *nur* für uns – für zuständig erklärt? Vor allem dann, wenn man den Gott, dem man sich anvertraut, als einen besonders machtvollen verehrt, kommt leicht der Gedanke auf: Dieser unser Gott hatte ursprünglich die Wahl zwischen vielen Sippen und Völkerschaften; wenn er nun allein der für uns zuständige Gott ist, so gründet dieses Ausschließlichkeitsverhältnis auf der Tatsache, daß er uns aus dem großen Kreise der Sippen und Völker erwählt hat.[3] Seine Wahl ist auf uns

[1] Der Exodus ist demnach eine erste Heilstat des Gottes, der in den Vätern jene erwählt hat, die jetzt seine Heilstat erfahren. Insofern gehören Exodusüberlieferung und Erwählungstradition doch zusammen, gegen Altmann, S. 2f.

[2] V. Maag, *Der Hirte Israels*. Schweizer Theol. Umschau 28 (1958), S. 2–28.

[3] Insofern hat Altmann recht, wenn er den Erwählungsgedanken immer auf drei Größen bezogen wissen will: Gottheit, Volk, Völkerwelt; vgl. S. 8. Aber das muß nicht immer expressis verbis gesagt, ja muß nicht einmal ständig im Bewußtsein sein.

gefallen. Vor allem dann, wenn andere Sippen, Stämme, Völkerschaften ins Blickfeld kommen, deren Götter fremde Namen tragen, entsteht unweigerlich die Frage: Wie kommt es, daß gerade dieser und kein anderer Gott unserem Ahnherrn erschien und sich damit als für uns zuständig erklärt hat? Die Antwort kann dann, wenn sich eine derartige Frage einstellt, auch nur lauten: Die Gottheit hat sich für unseren Ahnherrn und in ihm für uns entschieden, hat uns aus dem Kreise der Vielen ausgewählt.

Die Plagenerzählungen des Exodusbuches spiegeln dieses Stadium des Vätergottglaubens wieder. Jene Israeliten in Ägypten haben von der Erfahrung des Wunders am Meer her gewußt, daß die für sie zuständige, sie schützende und leitende Gottheit Macht hat. Ihre Macht und Überlegenheit hat sie an den Ägyptern bewiesen. Nun weiß man davon zu erzählen, daß die Ägypter auch schon zuvor mannigfache Machtbeweise eben dieser Gottheit haben erleiden müssen. Ihr Gott hat durchaus Macht über die Ägypter, aber er ist nicht der Ägypter Gott, hat sie nicht erwählt. So tritt er nur in diese eine Beziehung zu den Ägyptern, daß er sie mit Plagen heimsucht. Darum vermögen die Ägypter ihrerseits nicht zu diesem Gotte in Beziehung zu treten, können sich nicht direkt an ihn wenden, wenn sie von der Plage befreit werden wollen, sondern müssen sich an die Fürsprache derer halten, deren Gott der Plagengott allein ist. Hier also decken sich bereits Zuständigkeits- und Machtbereich nicht mehr; vielmehr geht der Macht- über den Zuständigkeitsbereich weit hinaus. In dieser Tatsache gründet überhaupt die Fähigkeit des Gottes, die Seinen vor Gefährdungen zu schützen.

Schwieriger ist es, die Wurzeln des Erwählungsglaubens im frühen 'Jahwismus' finden zu wollen. Nach allem, was wir noch feststellen können, ist Jahwe eine lokal gebundene Gottheit gewesen. Eine Lokalgottheit hat aber meist einen verschiedenartig zusammengesetzten Verehrerkreis. So nehmen wir mit gutem Recht an, daß die Sinaigottheit Jahwe auch, ursprünglich wohl allein, von den Midianitern und dann auch von einer Reihe israelitischer Sippen verehrt wurde. Angesichts eines solchen Sachverhaltes konnte ein Verehrerkreis kaum auf die Vorstellung verfallen, der Gott vom Sinai habe ausschließlich ihn erwählt – was ja zugleich heißen mußte: die anderen Verehrerkreise nicht. Und wenn man trotzdem auf einen solchen Gedanken gekommen wäre, wäre in ihm keimhaft schon jene Hybris angelegt gewesen, der Israel späterhin faktisch

mannigfach erlegen ist. Aber diese Hybris ist doch wohl auf andere, gleich zu nennende Ursachen zurückzuführen.

Eine Verwurzelung der Erwählungsgewißheit im originären Jahweglauben hat nur dann einige Wahrscheinlichkeit für sich, wenn wir Israels Religion für eine gestiftete halten können. Dann hätte eine ausgeprägte Stifterpersönlichkeit, die dem Jahwe vom Sinai begegnet wäre, im Akte der Religionsstiftung dekretiert: Nunmehr ist jener Gott Jahwe, der bisher einen größeren Verehrerkreis hatte, der allein für uns zuständige Gott, und wir Israeliten, die wir bisher verschiedene Vätergötter verehrten, haben nun nur noch einen Gott, Jahwe. Nun gilt allein das, was die Formel aussagt: Ich will euer Gott sein, ihr sollt mein Volk sein. Aber ob es einen Religionsstifter Mose gegeben hat, ob die Konstituierung eines Bundesverhältnisses Jahwe–Israel nicht erst im Vollzuge der Landnahme ('Landtag zu Sichem') geschehen ist, ist eine gerade heute heiß umstrittene Frage.

Jedenfalls wird Jahwe erst im Vollzuge seiner Identifizierung mit den verschiedenen Vätergöttern – einer Identifizierung, die auch in einer gestifteten Religion vollzogen worden sein muß – der erwählende Gott. Und erst von jenem Zeitpunkt an, da die Landnahme im ganzen beendet ist, weiß der gesamte Stämmeverband Israel, daß er vom Gotte Jahwe aus dem Kreise der Völker herausgerufen worden, nunmehr spezielles Eigentum dieses Gottes, Objekt seines geschichtlichen Handelns ist. Noch immer weiß der israelitische Glaube von der Existenz vieler Gottheiten. Aber er erkennt den eigenen, den allein 'zuständigen' Gott Jahwe als einen besonders machtvollen Gott an – er hätte durchaus die Wahl zwischen einer großen Zahl von Völkern gehabt, hat aber gerade den Stämmeverband Israel und niemanden sonst in ein besonderes Verhältnis zu sich gesetzt.

Solange man noch von der Existenz vieler Gottheiten weiß, ist eine solche Erwählungsgewißheit kaum in Gefahr, zu Überheblichkeit zu verleiten. Das wird dann aber anders, wenn einem erst die Macht und dann die Existenz anderer Götter zweifelhaft wird. Sieht man nur noch einen einzigen Gott als existent an, und ist das eben jener Gott, der die Väter und in ihnen einen selbst aus dem Kreise der Völker erwählt hat, so ist die Erwählungsgewißheit sofort einer viel größeren Gefahr ausgesetzt: daß man sich über die anderen, die Nichterwählten, erhaben dünkt. Die mit gutem Recht so hoch gepriesene Entwicklung Israels zum absoluten Monotheismus hin ist

folglich auch nicht ohne Schattenseiten gewesen. Weiß man für jedes andere Volk, das in den eigenen Gesichtskreis tritt, eine (oder auch mehrere) Gottheit(en) zuständig, die in der Regel ihren besonderen Namen tragen und dadurch als verschiedene und unverwechselbare Individuen kenntlich sind, liegt in der Anschauung, daß man das Verhältnis der eigenen Gottheit zu sich selbst in einem Erwählungsakt begründet sieht, noch kein Gefahrenmoment in Richtung auf Überheblichkeit. Wird aber der Gott, der einen erwählt hat, zum mächtigsten und schließlich zum einzigen Gott, kann es kaum ausbleiben, daß man aus der Tatsache der Erwählung eine Vorzugsstellung ableitet. Wir wissen aus dem Alten Testament und aus Zeugnissen jüdischer Frömmigkeit manche Beispiele für eine solche Abart des Erwählungsglaubens anzuführen. Auf der anderen Seite sehen wir aber, wie man schon relativ früh einem solchen gefährlichen Erwählungsbewußtsein, das Ansprüche weckt, begegnet. Drei Versuche, in ihrer Art jeweils verschieden, dieser Verfälschung entgegenzuwirken, sollen hier hervorgehoben werden: der des Jahwisten, des Propheten Amos und des Deuteronomiums. Damit soll allerdings nicht behauptet werden, daß die Reihe solcher Versuche, den Erwählungsglauben theozentrisch zu bestimmen und rein zu halten, erschöpfend beschrieben wäre; es geht uns nur um einige charakteristische und in sich verschiedene Beispiele.

Beim Jahwisten darf man schon voraussetzen, daß Jahwe allein für ihn als der geschichtsgestaltende Gott gilt. Die Gefahr, die im Erwählungsglauben liegen könnte, wird durch den Blick auf die Völkerwelt entschärft. Dieser geschieht an einer entscheidenden Stelle der Geschichte, dort nämlich, wo sich die Urgeschichte zur Vätergeschichte 'verengt'. Mag Jahwe von nun an auch nur mit einem einzigen Manne und dessen Nachkommen heilvoll handeln, mit Abraham und seinem Samen, in dem Israel sich 'repräsentiert' weiß, so geschieht das doch nicht allein um Israels und seines Heiles willen. Es ist zwar immer noch umstritten, wie die Segensformel in Gen 12:3 zu verstehen ist – aber diese Aussage will der Jahwist ohne jeden Zweifel machen: Jahwe handelt an Israel mit dem Blick auf die gesamte Völkerwelt. Wie Israels Stellung zwischen Jahwe und den Völkern näher zu bestimmen ist, darüber läßt der Erzähler sich nicht weiter aus, und hier bleiben für den, der weiter über diese Perspektive des Heilshandelns Jahwes nachdenkt, noch manche Fragen. Diese brauchen uns jedoch hier nicht weiter zu beschäftigen. Allen unguten Folgerungen aus der Erwählungsgewißheit bricht

der Jahwist dadurch die Spitze ab, daß er an einer entscheidenden Stelle seiner Erzählung als letztes Ziel des Handelns Gottes das Heil der Völkerwelt ins Auge faßt.[1]

Beim Propheten Amos kommen jene beiden kurzen Worte in Betracht, die sich zu widersprechen scheinen, die sich u.E. auch tatsächlich widersprechen: 3:2; 9:7.[2] Wir werden es hinnehmen müssen, daß der Prophet einmal die Erwählungsgewißheit bejaht und alles, was sie besagt, in einem einprägsamen Satz mit Hilfe des hierfür sehr geeigneten Verbums ידע zusammenfaßt (3:2), um ein anderes Mal zu betonen, Jahwe habe keinesfalls allein an Israel heilvoll gehandelt (9:7). Solcher Widerspruch wird der jeweiligen lebendigen Verkündigungssituation zuzuschreiben sein. Aber auch wo Amos die Erwählungstatsache bejaht, begegnet er allen Ansprüchen, die die Israeliten aus ihr ableiten könnten, mit der 'Gegenrechnung', daß die Erwählung Israels durch Jahwe allein diesen zu Ansprüchen an sein Volk berechtige, das gemessen an diesen Ansprüchen jedoch schändlich versagt hat. Und an der anderen Stelle begegnet der Prophet dem Erwählungsglauben in seiner versucherischen Gestalt noch radikaler so, daß er ihn mit Hilfe rhetorischer Fragen rundweg negiert. Das dürfte aber eine Grenzaussage sein, wie sie in Israels Geschichte nur dieser Einsame einmal hat wagen können.

Wohl am bekanntesten ist die Art und Weise, wie das Deuteronomium Ansprüchen, die man aus der Erwählungsgewißheit ableitet, begegnet. Danach beruht die Erwählung Gottes nicht auf rational einsichtigen Gründen, sondern auf dem irrationalen Moment der Liebe. Gott selbst hatte sich einst durch eine feierliche Zusage zu solchem erwählenden Handeln verpflichtet (7:7f). Die Liebe und die daraus fließende freiwillige Selbstbindung des freien Gottes sind die eigentlichen Ursachen der Erwählung – wo sollte da noch Raum sein für überhebliche Gedanken, als sei man der Erstling aller Völker? 'Mit dieser Erklärung der Erwählung Israels als eines Aktes paradoxer Liebe ist das Dt. zu einer Erkenntnis vorgestoßen, die in dieser Eindeutigkeit den älteren Zeiten nicht geläufig war'[3] und –

[1] Man sollte an dieser Stelle den 'Nationalismus' des Jahwisten nicht überbetonen und nur von einem 'karitativen Universalismus' sprechen, wie Altmann, S. 11, tut.

[2] Nach Meinung G. Fohrers soll man Am 3:2, nach Ansicht seines Schülers P. Altmann Vs. 3:1*b* ironisch verstehen; vgl. Altmann, S. 2f; Fohrer in E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, [10]1965, S. 481. Wo man hier Ironie finden will – vor allem in Vs. 1*b* – und wie das Volk diese verstanden haben soll, ist uns schlechterdings unerfindlich.

[3] G. von Rad, ATD 8, S. 49.

so müssen wir hinzufügen – die auch in späterer Zeit oft wieder vergessen wurde.[1]

III

Bisher haben wir in deskriptivem Verfahren Beobachtungen religionsgeschichtlicher Art zu Aussagen, die in Israel zu verschiedenen Zeiten gemacht worden sind, angestellt. Nun ist aber, wie schon im I. Abschnitt bemerkt wurde, die alttestamentliche Aussage, Jahwe habe Israel erwählt, nicht identisch mit dem von der christlichen Theologie aus aufgestellten Satz: Gott hat in jener Epoche der sog. 'Heilsgeschichte', deren Ziel und Ende Jesus Christus war, das Volk Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt. Jenes ist eine Überzeugung, die der Religionsgeschichtler aus dem Alten Testament erheben kann; dieses ist eine christlich-theologische Aussage. Die entscheidende Frage, durch die wir von der religionsgeschichtlichen Deskription zu einer theologisch-normativen Aussage weiterschreiten, heißt: Hat der lebendige Gott, an den wir als Christen glauben, jener Gewißheit Israels, von Jahwe erwählt zu sein, Recht gegeben?

Diese Frage ist von der christlichen Theologie im allgemeinen mit Überzeugung bejaht worden. Eine solche Bejahung geschah und geschieht vielfach so selbstverständlich, daß die Frage gar nicht als eine solche empfunden und darum überhaupt nicht gestellt wird. Daß es gar die Antwort Nein geben könnte, ist schlechterdings unvorstellbar. Auch Vriezen geht in seinem Buche von dieser Überzeugung aus; sie ist ihm keine Frage und kommt deshalb als eine in Frage zu stellende nicht vor. 'Die theologische Aussage, daß das Judentum zum erwählten Volk gehört,' – Israel ist eben ohne jede Frage das erwählte Volk der vorchristlichen Epoche – 'ist wohl immer ein unverlierbares Gut der evangelischen Kirchen gewesen'.[2] Christentum und Judentum, gleichermaßen Nachfolger des alten Israel, sind heute durch die Erwählung Gottes aus der Welt herausgerufen. Und wenn die Juden Jesus verworfen haben, wenn sie damit auf das 'vorprophetische' Stadium Israels zurück- und herabgesunken sind, so hat es die christliche Kirche, wie ihre Geschichte lehrt, um keinen Deut besser gemacht. Gerade dies ist ihr schlimmster Fehler, daß sie sich allein als Nachfolgerin des erwähl-

[1] Von der Erwählung des einzelnen Amtsträgers ist hier nicht zu handeln; diese liegt, wie Altmann mit Recht feststellt, auf einer ganz anderen Ebene; vgl. S. 8, Anm. 14. Anders mit Vriezen K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZAW 67 (1955), S. 205ff.

[2] *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, S. 10.

ten Volkes betrachtet hat, 'während sie doch nur im Zusammenhang mit dem Volke der Erwählung (sc. den Juden) Volk Gottes sein darf'.[1] Es kann nicht unsere Absicht sein, mit dem Jubilar hier in eine Diskussion über das Verhältnis von Christenheit und Judentum heute einzutreten, wenn wir uns auch dessen bewußt sind, daß hier der eigentliche Hauptakzent des Buches liegt. Auf die Sicht Vriezens sei deswegen hingewiesen, weil für ihn im Blick auf das Judentum von heute die Erwählung Gottes immer noch gilt, und sei es auch nur in der Form eines Anrufs. Erst recht hat darum das Israel des alten Bundes als das Volk der Erwählung zu gelten; so sagt es das Alte Testament an vielen Stellen, und so wird es auch durch das Neue Testament vielerorts bestätigt.

Indessen scheint in bestimmten Strömungen der gegenwärtigen Theologie von einer solchen selbstverständlichen Bejahung unserer Frage keine Rede mehr zu sein. Sah man schon in der 'liberalen' Ära der alttestamentlichen Forschung den Erwählungsglauben Israels als etwas dem hochgepriesenen Universalismus stracks Zuwiderlaufendes, durch die prophetische Kritik tödlich Getroffenes und darum für das Christentum Indiskutables, so wird eine solche Deutung heute von P. Altmann – auch sonst eine Art 'Antipode' Vriezens – erneuert. Bezeichnend ist bei ihm die Überschrift des des 9. Abschnitts:[2] 'Die Überwindung der Erwählungstheologie durch Universalismus'. Von dem 'universalistischen Glossator' im Zephanjabuch, dem wir die Einfügung von Zeph 3:9f verdanken, heißt es: Sein Theologie 'ist einer der Höhepunkte des Alten Testaments, ja der gesamten Bibel. Der religiöse Universalismus hat jegliche Erwählungstheologie überwunden'.[3] Dort, wo wir eine derartige Überwindung feststellen, ist 'die Religion des Alten Testaments zur wahren Weltreligion geworden'.[4]

Von einer ganz anderen Ausgangsposition her kommt heute eine Reihe neutestamentlicher Exegeten zu einem ähnlichen Ergebnis. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht etwa der Aufsatz von H. Conzelmann: 'Fragen an Gerhard von Rad',[5] wenn auch unser Thema hier direkt nicht angesprochen wird. Auf energische Weise gibt Conzelmann seinen prinzipiellen Bedenken gegen jegliche heilsgeschichtliche Konzeption Ausdruck.[6] Immerhin will er die Selbig-

[1] *A.a.O.*, S. 110.
[2] *A.a.O.*, S. 29.
[3] *A.a.O.*, S. 30.
[4] So der Schlußsatz des Büchleins, S. 31.
[5] EvTh 24 (1964), S. 113ff. [6] Besonders S. 119f.

keit des an Israel und in Christus handelnden Gottes nicht leugnen; sie ist die wichtigste der unausgesprochenen Voraussetzungen des neutestamentlichen Credo.[1] Aber das Verhältnis des Christen zu Israel ist nur ein punktuelles. 'Das zwischen Altem und Neuem Testament Inkommensurable liegt darin, daß die Glaubensbotschaft zunächst den Einzelnen als Einzelnen isoliert, in die Nachfolge ruft, Entscheidung nicht nur fordert, sondern selbst schon ist. Als solcher Einzelner, über den entschieden ist, ist er in der Kirche. Dieser Akt der Individualisierung ist die Bedingung der Universalität der Heilsbotschaft.[2] Es dürfte deutlich sein, daß einem derartigen theologischen Denken und seinen Voraussetzungen gegenüber die Frage nach dem Recht der Erwählungsgewißheit Israels sinnlos ist.

Was Conzelmann noch nicht ausspricht, wird bei H. Ulonska – unter Preisgabe einer bei Conzelmann immerhin noch vorhandenen Dialektik zwischen 'heilsgeschichtlichen' und 'ungeschichtlichen' Begriffen[3] – mit dürren Worten gefordert: Das Alte Testament ist der Synagoge zu überlassen. Für die Christenheit hat es lediglich noch religionsgeschichtliche Bedeutung. Die Frage nach der Kontinuität von Altem und Neuem Testament wird dort irrelevant, 'wo mir heute Heil in der Predigt von Jesus Christus widerfährt, wo mich die Verkündigung im Namen Jesu an die Bedrängnis der Gegenwart ausliefert. Wer ein solches Leben im Glauben wagt, fragt nicht nach geschichtstheologischen Entwürfen, die den Standort des Glaubenden nach rückwärts bestimmen wollen.' Die Frage nach der Geltung der Vergangenheit für die Gegenwart bleibt uninteressant.[4] Wo aber die Frage nach der Vergangenheit in ihrer theologischen Geltung bezweifelt wird, ist selbstverständlich auch das Problem des theologischen Rechtes der Erwählungsgewißheit Israels erledigt.

Solchen Tendenzen gegenüber, die Kategorie der 'Heilsgeschichte' nicht nur für anfechtbar und vieldeutig zu erklären – was sie tatsächlich ist –, sondern das Fragen nach der Geschichte in ihrer Qualität als Feld des göttlichen Handelns als ein theologisch illegitimes abzutun, muß u.E. entschiedener Widerstand geleistet werden, da sie, wie das Beispiel Ulonskas zur Genüge zeigt, letztlich zur Preisgabe der theologischen Geltung des Alten Testaments führen. Rechnet aber der Christ mit einer theologisch relevanten Ge-

[1] *A.a.O.*, S. 124.
[2] *A.a.O.*, S. 125.
[3] Ebd.
[4] *Das Alte Testament als Buch der Kirche*, Kirche in der Zeit 20. (1965) S. 319.

schichte – der Terminus, mit dessen Hilfe er ihre besondere Qualität dann zum Ausdruck bringt, tut nichts zur Sache –, so muß er sich auch der Beantwortung unserer Frage stellen.

Wenn wir entgegen den geschilderten Tendenzen in älterer und neuester Theologie mit Vriezen der Erwählungsgewißheit Israels theologisch recht geben, so ist dafür unumgängliche Voraussetzung der Satz, 'daß Jahwe, der in geschichtlich relativen Ausdrucksformen von Israel vorgestellte Gott, wirklich – Gott ist'.[1] Dieser Satz bleibt ein Credendum, ist nicht historisch verifizierbar. Schon darum ist auch die aus ihm gezogene Folgerung, daß Israels Erwählungsgewißheit legitim war, nicht mit den Methoden historischer Wissenschaft zu verifizieren.

Nun genügt dieser Satz noch nicht. Denn es ist der Fall vorstellbar, daß Gott als der Gott Israels, von dem wir verschiedentlich hören, er habe betörend oder gar verstockend gewirkt, dieses sein Volk bewußt in einem grundlegenden Irrtum befangen sein ließ, wenn es sich als erwählt ansah. Von diesem Fall geht offensichtlich die ältere liberale Theologie aus, die Universalismus gegen israelitischen Erwählungsglauben stellte. Zur Bekräftigung der Behauptung, Israel habe recht gehabt, wenn es sich als das erwählte Volk wußte, bedarf es noch eines weiteren Satzes, der sich auf die Geschichte Gottes mit diesem Volke und die diese Geschichte vorwärtstreibende heimliche Kraft bezieht: Israel, und nur Israel allein, ist jenes Volk gewesen, in das Gott am Anfang seiner Geschichte seine Verheißung hineingab, eine Verheißung, die in Jesus Christus einmal das Siegel absoluter Gültigkeit erhielt, sodann aber ihren ausschließlichen Bezug auf Israel verlor.[2] Nur die Geschichte, die Gott mit den Vätern in Israel begonnen und durchgeführt hat, kann eine Geschichte unter der Verheißung genannt werden. Anders ausgedrückt: Der verheißende Gott, der in Jesus Christus das Ja und Amen auf alle seine Verheißungen gab, begegnet nur im Alten Testament. Keines Volkes Religion sonst könnte eine Religion jener Verheißung genannt werden, die sich als in Jesus Christus besiegelt und bestätigt erweist.[3]

[1] So H. Conzelmann in seiner Darstellung der latenten Voraussetzung der Konzeption G. von Rads, S. 117.

[2] Zu dem grundlegenden Begriff 'Verheißung' vgl. das gleichnamige Buch von F. Baumgärtel, 1952; weiter F. Hesse, *Das Alte Testament als Buch der Kirche*, 1966. Mit dem Schlüsselbegriff der Verheißung operiert auch J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964, [4]1965.

[3] Über das Verhältnis dieser Religion der Verheißung zur christlichen Religion hat P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* I, 1957, § 12, besd. S. 116ff, nähere Ausführungen gemacht, die als noch nicht überholt gelten müssen.

Um dieser Verheißung willen, die in Jesus Christus ihr Siegel erhielt und auf deren endgültige Einlösung auch wir noch harren, müssen wir der Erwählungsgewißheit Israels recht geben. Damit sind nicht etwa all die unguten Folgerungen für legitim erklärt, die Israel und Judentum immer wieder aus ihrem Erwähltsein gezogen haben – im Gegenteil: das Siegel auf die Verheißung, das Jesus Christus heißt, hat diese Folgerungen gerichtet, ebenso wie es Folgerungen richtet, die christliche Theologen von den Zeiten des Urchristentums an bis heute aus dem Erwähltsein der Kirche, dem dann das Verworfensein der Juden gegenüberstünde,[1] ziehen zu können glaubten. Auch wir Christen stehen noch unter der – wenn auch nunmehr besiegelten – Verheißung; auch für uns steht die Endeinlösung noch aus. So gibt es für uns in statu fidei wohl eine unerschütterliche Erwählungsgewißheit, wie sie auch Israel schon legitimerweise beanspruchte, weil wir durch den Glauben die wahren Nachkommen Abrahams sind, nicht aber eine Sicherheit des Erwähltseins.

Münster (W.) F. HESSE

[1] Vgl. die Konzeption des Verfassers der Apostelgeschichte, wie sie z.B. besonders kraß im Schlußteil der sog. Stephanusrede, Apg 7:51–53, zum Ausdruck kommt.

A HUNDRED YEARS OF SEMITIC COMPARATIVE LINGUISTICS

Before considering the development of comparative Semitic linguistics from the beginning until now, a few preliminary remarks on the antecendent history of the comparative discipline and its place within the general whole of language studies will be required. I use the term comparative discipline here to indicate the comparison of related languages belonging to a single family. Comparisons may, indeed, also be instituted with regard to languages that do not belong to the same family. Thus English, which is an (Indo-) Germanic language, on the basis of certain structural characteristics it has acquired in the course of time, may very well be compared with totally unrelated Mongolian or Chinese languages, and certain resemblances may then be observed. In that case, however, this structural comparison is carried out on a synchronic, descriptive or static level. The branch of comparative linguistics here to be discussed is diachronic as well as synchronic and is restricted to a single family.

This method of linguistic comparison did not arise until the end of the eighteenth century, when a closer study of Sanscrit was taken up in Europe. Among others, the names of William Jones and Friedrich Schlegel are well-known in this connexion. Sounds, forms and words of Sanscrit on the one hand were compared with those of Greek, Latin and various living European languages on the other, and in this way certain resemblances were found. The differences were explained from the historical development of the languages under discussion, a development which could be traced over the centuries in written documents.

This was the beginning of historical comparative linguistics, which was therefore first applied to Indo-Germanic languages. Rasmus Kristian Rask, the first of the three great renewers of linguistics in the beginning of the nineteenth century, also worked in this field, although he held the chair of Semitic languages in the University of Copenhagen. In the work of Rask we may indeed observe the transition from the earlier view of language to an outlook of a more historical kind. A new thing in the work of Rask was, of course, that he founded linguistic relationship upon the system of

grammatical declination. The sound changes which are so important in this matter – and which he still called 'letter transitions' (permutationes litterarum, Bogstavovergange) – were only a secondary argument in his eyes. He regarded them rather as corresponding phenomena than as witnesses to a historical development. He certainly realised that in the final instance these transitions of sound were due to genealogical descent from a common ancestral language, but no works of his appeared that might properly be termed works of linguistic history. Franz Bopp and Jacob Grimm continued along this way. After the manner of the eighteenth century (Adelung), Rask understood by 'language' only fixed written language. This caused him to perceive a definite contrast between comparative grammar and history of language.[1] Rask, then, compared in the first place grammatical structures, though he should not for this reason be made into a structuralist avant la lettre, as Hjelmslev[2] would do.

After Rask, Bopp and Grimm the results they had found were further worked out. Inspiration for this was drawn, in a manner typical of Romanticism, from a parallel in natural science. Friedrich Schlegel had given the new discipline the name of 'Vergleichende Sprachwissenschaft' in close analogy with the comparative anatomy of Cuvier. Furthermore, the languages were looked upon as living organisms and discussed in terms of genealogical relationship, pedigree and families of languages. And the root and source of the pedigree was held to lie in the primordial Indo-Germanic, the reconstruction of which was to be attempted by historical research and comparison of languages.

Actual linguistics really began under the comparative aspect, and during almost the whole of last century continued to develop under the aspect of historical comparison. 'Linguistics' was almost identical with comparative historical linguistics.

However, since linguistics developed after De Saussure into the great complex of General Linguistics as we now have it, the comparative discipline is no longer to be equated with linguistics as a whole, but only forms a small part of it, though indeed still so significant a part that in Holland in dividing the Faculty of Letters into subfaculties, the legislator speaks of the 'Subfaculty of General and

[1] Cf. P. Diderichsen, *Rasmus Rask og den grammatiske tradition*, København 1961.
[2] L. Hjelmslev, *Commentaires sur la vie et l'oeuvre de Rasmus Rask*, Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris X, Paris 1951.

Comparative Linguistics'. The comparative discipline is one of the methods of examining language that P. Hartmann orders under the head of 'Material gewinnende Erfassungsmethoden'.[1]

Owing to the nature of this comparative historical method, it can only be applied in full within a single family of languages, although the method in itself, generally speaking, is of course equally suitable for application to other families of languages. Our interest here lies in comparing the (Hamito-)Semitic languages.

The above short historical survey will have shown, that the comparative historical method is particularly fruitful in the case of a family comprising languages that have a written documentation reaching back far into the past. This condition obtains especially for the Indo-Germanic and the Semitic group and also, though to a far lesser extent, for the Finno-Ugrian group.

The purpose of the present essay is to see how the comparative historical method has been applied to the (Hamito-)Semitic languages, and to observe what present-day development has been the result.

The first thing we notice is that the comparative discipline began in the field of Indo-Germanic studies and not in that of Semitics. The latter would surely have been very suitable for the purpose, since its documentation goes back even further, and since the mutual relationship between the Semitic languages is far more easily observed than that between the Indo-Germanic languages. For instance, the relationship between the different forms indicating the numeral 'five' in the various Semitic languages (Arab. *ḫamsun;* Akkad. *ḫamšu;* Hebr. *ḥameš;* Aram. *ḥamšā*) is immediately obvious, while to perceive the relationship between the different forms of that numeral in the various Indo-Germanic languages (Hindi *pāc;* Greek *pente;* Latin *quinque;* Eng. *five*) it is surely necessary first to gain some insight into the phonetic laws that play a part in this matter. In the same way, the relationship between the words for 'dog' contained in the various Semitic languages (Arab. *kalbun;* Akkad. *kalbum;* Hebr. *kęlęb;* Aram. *kalbā*) appears at once, while that between the Greek *kuoon*, the Latin *canis* and the English *hound* is not so self-evident.

Now these matters had not escaped the attention of the students of Semitic languages in the time before the rise of comparative and

[1] P. Hartmann, *Zur Theorie der Sprachwissenschaft*, Assen 1961.

thereby of Indo-Germanic linguistics. Those who studied Arabic, Hebrew, Aramaic and Ethiopian – Akkadian, of course, was still lacking – observed the resemblances between them. Already in the eleventh century Rabbi Jehuda Hayyug began to apply the methods of the Arabic grammarians to Hebrew, which shows he must have had some idea of the relationship between the two languages. In the following centuries Hebrew was usually looked upon as the mother tongue and Arabic as the daughter language, while Aramaic was regarded as a corrupted Hebrew. By Jewish and Christian authors both, Hebrew was considered to have been the language of Paradise, and thus the primordial language and mother tongue of all other languages. It was not until the eighteenth century, that Schultens came to regard Arabic as a sister language and not a daughter language of Hebrew. Nevertheless, a closer relationship was sensed between Hebrew, Arabic, Aramaic and – since the seventeenth century – Ethiopian than between one of these languages and any other, though no one yet managed to work this out systematically. Such also appears in the polyglot lexicons and grammars of the sixteenth and seventeenth century Semitists (e.g. A. Canini, L. de Dieu and J. H. Hottinger). Here too Hebrew was the mother language, while moreover the design of their works was parallel rather than comparative. As already stated, comparative Semitics only came into being as a separate linguistic discipline after the great discoveries made in the field of the Indo-Germanic languages in the beginning of last century began to exercise their influence. Only now could that unity of the Semitic languages, which had already so long ago been not so much discovered as intuitively perceived, be exactly worked out and systematically expressed.

One observes that in the century or more of its existence, comparative Semitic linguistics has always modelled itself upon comparative Indo-Germanic linguistics. Also the developments in the field of general linguistics of which, as we have seen above, the comparative study of some particular family of languages only constitutes a small part, have only penetrated to Semitic studies in the course of the last few decades.

Now if we begin by noting what handbooks and really comprehensive studies in the field of comparative Semitic linguistics have appeared in the past hundred years, then we find that for such a comparatively restricted family as the Semitic, the number is really not so small.

The first comprehensive work was that of E. Renan[1] of which, however, no more than the first volume ever appeared. The first edition of it had already appeared before A. Sleicher published the great co-ordinating work in the field of comparative Indo-Germanic linguistics (*Compendium der Vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*) in 1861. In its day, Renan's work was a magisterial summary, but now of course it is completely out of date.

Next there appeared a treatise of slight importance by F. Müller[2] in 1887. In the same year, however. Th. Nöldeke[3] wrote a work which is still well worth reading, as well as the subsequent additions[4] he made to it, even if it contains various matters that are now looked upon in a different light. Also, Nöldeke did not include Akkadian in his investigation.[5]

From England there came, last century still, the work of W. Wright[6] which only dealt with phonetics and morphology, but which even today is still to be esteemed of such value that the reprint which appeared last year in Amsterdam may be hailed with gratitude.

In 1896 H. Reckendorff published a characteristic of the Semitic languages,[7] while a year later the Swedish O. E. Lindberg gave to the press the phonetics of a comparative grammar.[8] H. Zimmern's[9] comparative grammar closed the series of handbooks of the previous century. This work, too, only treated phonetics and morphology, but in contrast with the earlier works it gave an important place to Akkadian. The relationship with the Hamitic languages was also pointed out, from which – in keeping with the period he lived in –

[1] E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* I, Paris 1855 (3ème édition, Paris 1863).

[2] F. Müller, *Die Semitischen Sprachen*, Grundriß der Sprachwissenschaft, Wien 1887, III 2, p. 315–419.

[3] Th. Nöldeke, *Die semitischen Sprachen. Eine Skizze*, Leipzig 1887 (2e Auflage, Leipzig 1899).

[4] Th. Nöldeke, *Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1904 and *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1910.

[5] Renan had – naturally – not included Akkadian in his research either. At the time he still suspected the newly deciphered Assyrian to be related to South-Arabic.

[6] W. Wright, *Lectures on the comparative grammar of the Semitic Languages*, Cambridge 1890 (reprint, Amsterdam 1965).

[7] H. Reckendorff, *Zur Karakteristik der semitischen Sprachen*, Actes du Xe Congrès des Orientalistes, Sect. II, p. 1–9, Leiden 1896.

[8] O. E. Lindberg, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*. I *Lautlehre* Göteborgs Högskolas Årsskrift, Göteborg 1897. This was an amplification of Lindberg's doctoral thesis *Studier öfver de semitiska ljuden w och y*, Lund 1894.

[9] H. Zimmern, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin 1898.

the author expected 'weitere Aufschlüsse für die Urgestalt der semitischen Wörter und Wortformen'.[1]

It may be said that the Semitists of the previous century laid a good foundation for the further development of comparative Semitic linguistics, however out-dated their works may now have become in various respects. Not only did the above-mentioned Semitists publish comprehensive works, there were also those who wrote upon special subjects. The names of scholars such as J. Barth, P. Haupt, F. Hommel, P. de Lagarde and F. Philippi, to mention only the most important and prolific authors of this first period of comparative Semitic linguistics, have retained their prestige until the present day. Without all these Semitists it would not have been possible for the grand master of comparative Semitic studies, C. Brockelmann, to publish the first part of his *Grundriß* in the beginning of the present century.

With C. Brockelmann we enter upon the second period of comparative Semitic linguistics. In 1906 he first published a concise comparative grammar.[2] This was a little volume in the well-known 'Sammlung Göschen', and was confined to phonetics and morphology. In 1908 there appeared the first part of the great *Grundriß*,[3] an epitome of which, also confined to phonetics and morphology, he at once entrusted to the series 'Porta Linguarum Orientalium'.[4]

The reader is, of course, aware of the great value of Brockelmann's work. Up to the present day it has remained the 'Fundgrube' for all who engage in comparative Semitic linguistics. Naturally Brockelmann, too, was a child of his time, and the dependent position of comparative Semitic studies with respect to Indo-Germanic linguistics may indeed be very clearly demonstrated by means of the *Grundriß*. The methods Brockelmann employed were those of the 'Junggrammatiker', whose conception of the 'Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze' in the Indo-Germanic languages had become dominant after 1870. The title of Brockelmann's work is indeed entirely analogous to that of the great comprehensive work in the field of comparative Indo-Germanic linguistics of 1886–1893, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, by the

[1] *Op.cit.*, p. 17.

[2] C. Brockelmann, *Semitische Sprachwissenschaft*, Sammlung Göschen 291, Leipzig 1906 (2. verbesserte Auflage, Leipzig 1916).

[3] C. Brockelmann, *Grundriß der Vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 Vol., Berlin 1908–1913.

[4] C. Brockelmann, *Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Porta Linguarum Orientalium XXI, Berlin 1908.

neo-grammarian K. Brugmann. Many additions concerned with Akkadian have also proved requisite to Brockelmann's *Grundriß*, since Brockelmann was not an Assyriologist. Nevertheless, the Grundriß will long continue to prove its worth, were it only because of the extraordinarily great quantity of material contained in it, and because of the second part which gives the comparative syntax.

A work that is rather fanciful here and there appeared in 1916, produced by H. Torczyner,[1] who was particularly concerned with the problem of the origin of the Semitic languages. Yet even this work, which never got any further than Band I, offers much valuable information.

A short summary of the comparative grammar, based entirely on Brockelmann, was published by De Lacy O'Leary[2] in 1923.

A year later, a good survey appeared by M. Cohen in Les langues du monde, published by Meillet and Cohen. For the first time, the title of the work now evidenced that the Hamitic languages had also been drawn into comparison,[3] which, as we shall see, appears necessary to nearly all Semitists nowadays.

In 1928 two very important studies appeared. In the first place a good survey by J. Pedersen[4] and secondly G. Bergsträßer's book,[5] which attempted a typology of the Semitic languages. Even though Bergsträßer was no Assyriologist, any more than Nöldeke and Brockelmann, and not inconsiderable objections to his book were advanced from the Assyriological camp, it is generally conceded that Bergsträßer's *Einführung* signified a highly important step forward.

The thirties were poor in comprehensive works in our field. Studies on problems of detail appeared of course, as in the previous and the succeeding decades, and references to these are given in the bibliographies of the comprehensive works named here. Only one work of this kind appeared, that of L. H. Gray, published in America in 1934.[6]

Shortly after the end of the second world war the stream began to increase again. In France there appeared the introduction of

[1] H. Torczyner, *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus*, Bd. I, Wien 1916.
[2] De Lacy O'Leary, *Comparative Grammar of the Semitic languages*, London 1923.
[3] M. Cohen, *Langues chamito-sémitiques*, in: A. Meillet et M. Cohen, Les langues du monde, Paris 1924.
[4] J. Pedersen, *Semiten (Sprache)*, Reallexicon der Vorgeschichte, XII, Berlin 1928, p. 14–50.
[5] G. Bergsträßer, *Einführung in die Semitischen Sprachen*, München 1928.
[6] L. H. Gray, *Introduction to Semitic comparative linguistics*, New York 1934.

H. Fleisch,[1] who made good use in his study of the bibliographical material then available. In the Netherlands the work of J. H. Kramers appeared,[2] a little book that still retains its value, and which aims chiefly at a clear characterisation of the various Semitic languages.

The 'Handbuch der Orientalistik' in 1953 devoted its third volume to Semitics, with general articles by B. Spuler[3] and J. Fück.[4] Spuler's article cannot, unfortunately, be regarded as a great advance after the publications which had already appeared, which is perhaps due in part to the fact, which he himself remarks in a note, that his sketch was intended as a synopsis for the non-Semitist.

A year later there appeared in Italy a very useful survey – though no more than that – bij G. Rinaldi,[5] and this may be looked upon as forming the close, not only of the fifties, but in my opinion also of the second period of comparative Semitic linguistics.

The third, present period can, I think, be considered to have found its first expression in an extremely important article by E. Ullendorff[6] in the compendium *Linguistica Semitica: Presente e futuro*. This article did not offer a detailed comparative scheme of the Semitic languages, but discussed the present state of comparative Semitic linguistics as an introduction to articles dealing with the linguistic study to date of individual Semitic languages, by W. von Soden (Akkadian), G. Garbini (North-west Semitic and Aramaic), H. Cazelles (Hebrew), A. Spitaler (Arabic) and E. Cerulli (Ethiopian). An important point is, that Ullendorff circumstantially discusses the changed attitude among Semitists with regard to making use of the results of general linguistics. In this connexion he mentions H. Birkeland's study on Semitic and structural linguistics,[7] and that of J. H. Greenberg on the structures of the Semitic root morphemes.[8] In general linguistics, writes Ullendorff, many new, fresh currents are at work, but many Semitist fight shy of these, for 'distrust and neglect of general linguistics have long been endemic in

[1] H. Fleisch, *Introduction à l'étude des langues sémitiques. Éléments de bibliographie*, Paris 1947.
[2] J. H. Kramers, *De Semietische talen*, Leiden 1949.
[3] B. Spuler, *Der semitische Sprachtypus*, Handbuch der Orientalistik, III Band, 1 Abschnitt, Leiden 1953, p. 3–25, and *Ausbreitung der semitischen Sprachen*, Handbuch der Orientalistik, III Band, 1 Abschnitt, Leiden 1953, p. 25–31.
[4] J. Fück, *Geschichte der Semitischen Sprachwissenschaft*, Handbuch der Orientalistik, III Band, 1 Abschnitt, Leiden 1953, p. 31–39.
[5] G. Rinaldi, *Le lingue Semitiche*, Torino 1954.
[6] E. Ullendorff, *Comparative Semitics*, in: G. Levi della Vida, *Linguistica Semitica: Presente e futuro*, Roma 1961, p. 13–32.
[7] H. Birkeland, *Semitic and structural linguistics*, Roman Jakobson Festschrift, Den Haag 1956.
[8] J. H. Greenberg, *Patterning of root morphemes in Semitic*, Word VI, 1950, p. 162–181.

Semitic scholarship,'[1] while on the other hand with regard to the classical works in the field of structural linguistics matters are so situated that Ullendorff can say: 'the ideas of De Saussure or Trubetzkoy, Sapir or Bloomfield, are by now so intimate a part of linguistic lore that – like the Bible or Shakespeare – everyone 'knows' them without actually troubling to read them'.[2] Yet, as already pointed out, Ullendorff can fortunately speak of a changing attitude, even if much remains to be done.

One of the happy results of this change of attitude was the book by S. Moscati[3] on comparative Semitics; Ullendorff could not yet instance this work, as it appeared almost simultaneously with his own.

These *Lezioni* also served as the basic design for the latest introduction to the comparative grammar of the Semitic languages, viz. that of S. Moscati, A. Spitaler, E. Ullendorff and W. von Soden, which S. Moscati published in the 'Porta Linguarum Orientalium'[4] in 1964. In this handbook we may observe an essentially new treatment of various matters, in comparison with all the other comprehensive works mentioned above. A few studies on matters of detail from the last few years before the appearance of this *Introduction* had already afforded instances of this new outlook on various problems of comparative Semitics which the development of general linguistics had nourished. Besides the aforesaid *Lezioni* of Moscati, the studies of J. M. Solá-Solé,[5] S. Morag,[6] J. Kurylowicz,[7] and H. B. Rosén[8] may, among others, be named in this connexion. It is in the *Introduction* of Moscati, however, that for the first time we find all this brought together in a handbook of comparative Semitic linguistics.

Before entering upon a closer examination of the principal new aspects to be found in the Introduction, a short description of the book and its mode of origin would seem appropriate.

It arose, then, from the collaboration of four Semitists. The design

[1] E. Ullendorff, *op.cit.*, p. 23.
[2] E. Ullendorff, *op.cit.*, p. 24.
[3] S. Moscati, *Lezioni di linguistica semitica*, Roma 1960. The part of this work dealing with consonantal phonology had appeared earlier, viz. S. Moscati, *Il sistema consonantico delle lingue semitiche*, Roma 1954.
[4] S. Moscati, A. Spitaler, E. Ullendorff, W. von Soden, *An Introduction to the comparative grammar of the Semitic languages. Phonology and morphology*, Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie VI, Wiesbaden 1964.
[5] J. M. Solá-Solé, *L'infinitif sémitique*, Paris 1961.
[6] S. Morag, *The vocalization systems of Arabic, Hebrew and Aramaic*, Den Haag 1962.
[7] J. Kurylowicz, *L'apophonie en Sémitique*, Den Haag 1962.
[8] H. B. Rosén, *Some possible systematic changes in a semitic system of language*, Proceedings of the ninth International Congress of Linguists, Den Haag 1963, p. 827ff.

laid down in the *Lezioni di Linguistica Semitica*, 'a preliminary and summary draft', as Moscati calls it in the preface of his Introduction,[1] was sent by him to Spitaler, Ullendorff and Von Soden, with the request to make corrections and additions. As we have seen, these Semitists had worked together in a publication before – with the exception indeed of Moscati but with the inclusion of a few others –, in the *Linguistica Semitica* already mentioned. In this work also one already finds much of that which a few years afterwards was to take a place in the *Introduction*. Naturally, a book originating from the collaboration of four Semitists will in many points display a character of compromise. Moscati points this out himself when he says: 'Each one of us could, if he wished, write dozens of pages of criticism of the book',[2] but in the point of applying new methods where necessary all four proved to agree.

The book is divided into three chapters: I The Semitic Languages, II Phonology and III Morphology. The idea of a comparative treatment of the syntax and the vocabulary was deliberately relinquished, since the pertinent studies of detail, the requisite precursors of a comprehensive work, are not yet sufficiently numerous and sufficiently advanced. It seems to me that it was a wise decision on the part of the authors thus to confine themselves to phonemics and one of the two divisions of morphemics, viz. morphology, and to leave out syntax, since the time is not yet ripe for treating this in the desired manner. This already holds good for monolingual syntax, so it applies *a fortiori* in respect of comparative treatment. Neither has lexicography – of which semasiology forms a constituent part – yet arrived at a fit stage for comparative presentation. In these fields much work will still have to be undertaken, in full awareness of the relevant developments in general linguistics. The aim of the book is therefore merely to attempt the reconstruction of the earliest phonological and morphological data in the context of what one might call Proto-Semitic, while the further intent is to trace the historical development of those various data in the principal languages of the Semitic family. For similar reasons as dictated the omission of the syntax, the modern Semitic dialects have usually been left out of account in this.

The term Proto-Semitic (or Common Semitic or simply Semitic) is then understood to cover the total of those elements that are the

[1] S. Moscati, *Introduction*, p. 2.
[2] S. Moscati, *Introduction*, p. 2.

common property of the Semitic group in its earliest phase (Semitic isoglosses). A term such as 'Ursemitisch' has therefore rightly been excluded from this book, as indeed it already was from earlier works.

The first part (p. 3–21) gives the usual survey of the Semitic languages, their characteristics and their grouping. In the latter respect, the thesis of G. Garbini is followed, that only since the beginning of the first millennium B.C. a distinction can be made within Northwest Semitic between Kana'anite and Aramaic.[1] Before that time, the relevant isoglosses prove to be not yet clearly marked in the Syro-Palestinic linguistic development.

For the rest, the *Introduction* accedes to the hypothesis which, as we have seen, was already broached in the previous century, that the Semitic languages are related to the Hamitic. Here we find the idea advanced, that it is only the wider Hamito-Semitic (Afro-Asian) family of languages which may be equated with a family of languages such as the Indo-Germanic. The family is thought of as containing Semitic with Ancient Egyptian (and Coptic), Libyco-Berber and Kušitic. The position of Semitic might then be adequately compared with that of a mutually closely related group within Indo-Germanic, such as Slavonic, Romance or perhaps even Scandinavian. It is, of course, justly pointed out that within this Hamito-Semitic there can be no suggestion of a Hamitic unit comparable to the Semitic, that is well documented at such an early period. All this seems to me well judged, for we have learned that when we meet with certain morphological aspects in languages that are disseminated over an extensive area, we usually have to do with the last traces of a common type and phonology, so that we must not too quickly have recourse to a theory of borrowing. Naturally, opinions may differ in such cases as to how far the relationship goes, and where one should, after all, speak of borrowing. Thus in the present instance one might perhaps draw the circle of Hamitic a little wider, and also include Haussa. From the time of Th. Benfey,[2] who was the first to argue that Egyptian (alone at that time) was related to the Semitic languages, unto the present-day studies of e.g. O. Rößler,[3]

[1] Cf. G. Garbini, *Il Semitico di Nord-Ovest*, Napoli 1960 and *Semitico nord-occidentale e aramaico* in: G. Levi della Vida, *Linguistica Semitica: Presente e futuro*, Roma 1961, p. 59–90.
[2] Th. Benfey, *Über das Verhältnis der ägyptischen Sprache zum semitischen Sprachstamm*, Leipzig 1844.
[3] O. Rößler, *Verbalbau und Verbalflexion in den Semitohamitischen Sprachen*, ZDMG 100, 1950, p. 461–514; *Akkadisches und Libysches Verbum*, Orientalia 20, 1951, p. 101–107 and 366–373; *Der Semitische Character der Libyschen Sprache*, ZA 50, 1952, p. 121–150; *Libysch-Hamitisch-Semitisch*, Oriens 17, 1964, p. 199–216.

G. Janssens[1] and G.R. Castellino[2] there has been a good deal of difference of opinion about these matters, but that one may, and even must, speak of a Hamito-Semitic family of languages is quite an established fact by now.

The second part (p. 22–70) deals with phonology, and it is here that the developments in general linguistics have the most obvious effect. Indeed, at the very beginning of this part one reads: 'A phonological study of the Semitic languages must be based on the clear distinction, now generally accepted in linguistic work, between phonemics and phonetics',[3] a distinction which, the reader is aware, ultimately goes back to the 'langue' and 'parole' of De Saussure, which together formed the 'langage'. Phonemics examines, as the *Introduction* states, the 'minimal distinctive sound units relevant to meaning'[4] and is of great importance for comparative Semitics, since 'for ancient languages reconstruction is of necessity phonemic, i.e. the analysis of data obtained by means of a study of distinctive oppositions'.[5] Phonetics examines the complex of phonetic expressions – roughly stated: pronunciation – and of course this can only be approximately reconstructed for the ancient Semitic languages. Use is made, however, of the IPA (International Phonetic Association) signs in so far, at least, as this is possible for the 'dead' Semitic languages, as indeed Moscati had already used them in his *Il Sistema Consonantico delle lingue semitiche* of 1954.

In the field of individual Semitic languages, there had already been some demonstration of willingness to learn from the results of general linguistics. It appears in all the articles in Levi della Vida's *Linguistica Semitica*, and had indeed shown even before in articles – to name only a few – by H. Birkeland,[6] Z.S. Harris,[7] the only Semitist who helped to determine the development of general linguistics, J. Cantineau,[8] H.B. Rosén,[9] and finally in the latest article by E. Ullendorff.[10]

[1] G. Janssens, *Belang van de Hamitische talen voor de Semitische vergelijkende taalkunde*, Handelingen van het XXIVe Vlaams Filologencongres, Leuven 1961, p. 123–127.
[2] G.R. Castellino, *The Akkadian personal pronouns and verbal system in the light of Semitic and Hamitic*, Leiden 1962. See also: J. M. D'jakonov, *Semito-Hamitic Languages. An essay in classification*, Moskov 1962.
[3] S. Moscati, *Introduct.*, p. 22. [4] S. Moscati, *Introduct.*, p. 22. [5] S. Moscati, *Introduct.*, p. 22.
[6] H. Birkeland, *The Syriac phonematic vowel systems*, Festskrift til Prof. Olaf Broch, Oslo 1947, p. 13–39. [7] Z.S. Harris, *Linguistic structure of Hebrew*, JAOS LXI, 1941, p. 143–167.
[8] J. Cantineau, *Essai de phonologie de l'hébreu biblique*, Bulletin de la Société de Linguistique 46, 1950, p. 82–122.
[9] H.B. Rosén, *Remarques au sujet de la phonologie de l'hébreu biblique*, RB 1953, p. 30–40 and *A Marginal note on Biblical Hebrew Phonology*, JNES 20, 1961, p. 124–126.
[10] E. Ullendorff, *The form of the definite article in Arabic and other Semitic languages*, in: *Arabic and Islamic Studies in honor of H.A.R. Gibb*, Leiden 1965, p. 631–637.

In the *Introduction* of Moscati c.s., however, all this has been worked into a coherent whole in the part dealing with phonology.

The third and largest part (p. 71–170) treats morphology. In this part also – particularly in the introductory remarks – the assimilation of the results developed by general linguistics during the last few decades is again clearly to be seen. The terminology alone, when compared with that of all previous compendia, demonstrates the new approach. Thus we hear of lexical and grammatical morphemes, i.e. that in a language whereby the relations are indicated between the semantemes or root phonemes (suffixes, accent, word order etc.). The term 'root morpheme' for what used often to be called 'semanteme', i.e. a sound complex which has a meaning of its own apart from its relation to other concepts, points in the same direction.

It is not the place here for a circumstantial discussion of the *Introduction* of Moscati c.s. I have, however, given a rather fuller description of this latest of the comparative Semitic grammars, not only because it is the most recent, but especially because it is in this work, after the series that went before through a full century, that the new period which has dawned for comparative Semitics in the past decade comes into its own.

In conclusion, we observe that for a long time Semitic studies lagged behind those in Indo-Germanic languages. The probable causes of this need not be gone into here.[1] That time is now past, and perhaps there may even be a certain advantage in the fact that for a long time Semitics was a little behindhand in assimilating the results of general linguistics. I mean the following: Of recent years developments within general linguistics have proceeded at a somewhat tempestuous pace, and it proved unavoidable that many theories should be launched which afterwards had to be abandoned completely or in part. Semitics took little part in all this, but is now all the more able to reflect upon the choice to be made of all the novelties advanced, to combine and if necessary to reject. This may also be to the advantage of the future development of comparative Semitic linguistics.

The above will, I hope, have shown which are the fields particularly in need of comparative study in the near future.

One of the first matters requiring attention is a comparative

[1] Cf. J. H. Hospers, *Theologie en Algemene Taalwetenschap*, Vox Theologica 35, 1965, p. 19–25.

treatment of the vocubulary, a field in which several studies of detail have already appeared. The necessity of keeping in view the development of general linguistics here also will, I hope, have been generally realised after a book such as that of J. Barr.[1]

Then comparative syntax will have to be considered, in order that here too an advance may be made after the second part of Brockelmann's *Grundriß*. In this field it will be particularly necessary to take account of the accelerated – especially in America – development of general linguistics.

In the third place, the modern Semitic dialects will need to be drawn into comparative Semitic studies to a greater extent than is the case at present.

Finally, now that the unity of the Hamito-Semitic complex has been generally accepted as a fact, the Hamitic languages will require further study from this point of view. The difficulty here is, of course, that with the exception of Ancient Egyptian/Coptic, these languages are not provided with a documentation going any way back in time. Thus it will not always be easy to decide where there is a true genealogical relationship and where it is a matter of substratum or of borrowing.[2] Naturally this matter also depends upon what criteria are accepted as standard for assigning a language to a particular family.

Groningen J. H. HOSPERS

[1] J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London 1962.
[2] Cf. B. Collinder, *Sprachverwandtschaft und Wahrscheinlichkeit*, Uppsala 1964.

BEMERKUNGEN ZUM SABBATGEBOT

Es sind im Laufe der Jahre viele Verhandlungen über den alttestamentlichen Sabbat geschrieben worden; keiner wird jedoch behaupten können, daß nun alle Fragen gelöst seien. Die Frage z.B. nach dem Ursprung und dem damit zusammenhängenden Alter des Sabbats, ist soweit ich sehe, immer noch nicht befriedigend geklärt. Die Meinungen gehen bisweilen weit auseinander und man hat öfters festgestellt, daß eine definitive Antwort nicht gegeben ist (oder kaum gegeben werden kann), ungeachtet des eifrigen Spürens auf dem Gebiete der Linguistik, Kulturgeschichte und Religionsgeschichte des Alten Orients. Im Rahmen dieser Betrachtungen wird von den vielen Theorien, die zur Diskussion gestellt wurden, weiter nicht die Rede sein; wer sich darüber orientieren will, sei auf die jedem Fachgenossen bekannte Literatur hingewiesen.

Man kann dabei der Überzeugung sein, es stehe keineswegs ohne weiteres fest, daß durch eine Untersuchung nach dem Ursprung des Sabbats sowieso einen positiven Beitrag geliefert werde zur Lösung des Problems der Bedeutung des Sabbats und des Sabbatgebotes im Hinblick auf die alttestamentliche Theologie. Gerade diese Problematik ist unser Anliegen. Es ist ja im Grunde vor allem die Frage wichtig, was im Alten Testament aus dem Sabbat geworden ist; dabei muß man dann die alttestamentlichen Texte und vor allen Dingen das Sabbatgebot selbst befragen. Was sagt das Alte Testament über den Sabbat, seine Bedeutung, seine Funktion, seinen Zweck, seine Begründung? Notwendig ist eine genaue Textuntersuchung, weil ja bekanntlich gerade in Bezug auf den Sabbat die alttestamentlichen Belege sehr verschieden sind, und eben diese Unterschiede müssen in ihrer theologischen Eigenart erkannt werden.

Es empfiehlt sich vor allem die Formulierungen des Sabbatgebotes in den beiden Dekalogrezensionen kritisch zu betrachten, weil es jedem Leser sofort auffällt, daß die Wiedergabe gerade beim Sabbatgebot, in Ex 20 eine ganz andere ist als die in Dt 5. Wie ist dieser Unterschied, den die Kommentare usw. selbstverständlich immer wieder betonen, zu beurteilen? Handelt es sich dabei wirklich um zwei verschiedene Motivierungen, wie man fast überall lesen kann, und ist durch diese Feststellung das Problem erschöpft?

Einige Beispiele: 'es sind im wesentlichen zwei Arten von Begründungen des Sabbatgebotes, die sich in den beiden Rezensionen des Dekalogs in Ex 20:11 und Dt 5:14*b*β, 15 charakteristisch gegenübertreten' (E. Jenni).[1] Über die zwei Begründungen ist man weithin einig; wenn man aber darangeht die Arten genauer zu definieren, so gehen die Auffassungen wieder auseinander. Man hat gesagt, die Begründung in Ex 20 sei theologisch, die in Dt 5 dagegen anthropologisch; es ist zu fragen was hier anthropologisch bedeute. Reventlow nennt die Begründung in Ex theologisch und die Motivierung im Dt eher heilsgeschichtlich.[2] Aber – ist 'heilsgeschichtlich nicht auch 'theologisch'? Andere äußern sich etwas vorsichtig und verwenden Andeutungen wie 'priesterlich' (so Ex) und 'deuteronomistisch' (so Dt); dabei sei Ex 20 theologischer als Dt 5. Damit ist im Grunde jedoch wenig gesagt. 'Auf die Herausführung aus Ägypten nimmt die deuteronomistische Begründung des Sabbatgebotes in Dt 5:15, auf Gottes Ruhen am Ende der Schöpfung als Urbild des Sabbats die priesterschriftliche in Ex 20:11 Bezug' (Kutsch RGG³ V, 1259). Eine nähere Betrachtung dieser beiden Rezensionen des Sabbatgebotes wird entscheiden müssen ob es wirklich richtig ist von zwei Arten von Begründungen zu reden und diese dann nebeneinander zu stellen als handle es sich in beiden Fällen um die Motivierung eines gleichen Tatbestandes; gerade dies scheint mir nun etwas zweifelhaft zu sein.

Wir fangen mit dem Text in Dt 5 an. Er lautet:

12 Achte auf den Sabbattag,
daß du ihn heilig haltest
wie dir Jahwe dein Gott geboten hat.
13 Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun; 14 aber der siebente Tag ist ein Sabbat Jahwe deinem Gott geweiht. Da sollst du keine Arbeit tun, weder du, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Sklave, noch deine Sklavin, noch dein Rind, noch dein Esel, noch all dein Vieh, noch der Fremdling der in deinen Ortschaften weilt,
damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen wie du. 15 Und sei dessen eingedenk daß du Sklave gewesen bist in Ägypten und daß Jahwe dein Gott dich von dannen herausgeführt hat mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Darum hat dir Jahwe dein Gott geboten den Sabbat zu halten.

'Achten auf' *(šāmar)* ist im Dt sehr beliebt, sei es selbständig mit

[1] *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, 1956, S. 4f.
[2] *Gebot und Predigt im Dekalog*, 1962, S. 45.

einem Objekt (z.B. Gebote), sei es mit einem Infinitiv von *'āsā* mit der Präp. *l^e*. Das erste ist der Fall in Vs. 12 und deswegen ist lieber nicht zu übersetzen 'achte darauf daß du den Sabbattag heilig haltest'. Rein grammatisch wäre dies möglich; wir haben jedoch ernsthaft damit zu rechnen, daß *l^eqadd^ešō* nicht von Anfang an zur deuteronomistischen Rezension des Dekalogs gehört hat, sondern später hinzugefügt worden ist; *qdš* und seine Derivate sind im Dt ja sehr selten. Die Worte 'wie dir Jahwe dein Gott geboten hat', eine typisch deuteronomistische Formel die wir auch im Elterngebot, Vs. 16, finden, beziehen sich in Vs. 12 auf das Verbum *šāmar* usw. und m.E. nicht auf das unmittelbar Vorhergehende 'daß du ihn heilig haltest'. Das Achten auf den Sabbat ist eine *miṣwā*, ein Gebot, wie ja auch noch am Ende von Vs. 15 einmal deutlich gesagt wird. Die Frage wann und weshalb *l^eqadd^ešō* in Dt 5:12 hinzugefügt wurde, ist ohne weiteres nicht zu beantworten; davon kann erst gesprochen werden in der Besprechung des Textes von Ex 20.

Man hat die Vermutung ausgesprochen, auch dieses Sabbatgebot sei ursprünglich negativ formuliert gewesen, wie es ja weithin im Dekalog der Fall ist. Nach Nielsen[1] war der Wortlaut zuerst 'du sollst am Sabbattage keine Arbeit ausführen', also eine Verbotsformulierung; nachher sei dieses Verbot in ein Gebot geändert worden: 'die Umformung von einem Verbot in ein Gebot läßt sich... sehr wohl auf dem Hintergrund der Richterzeit und der religiösen Verhältnisse der ältesten Königszeit erklären'.[2] Diese Umformung hänge zusammen mit der Tatsache, daß der Sabbat eine andere Deutung empfangen habe im Laufe der Zeit; erst handelte es sich um einen Tabu-tag, nachher jedoch um einen Feiertag.[3] Es ist ohne weiteres deutlich, daß derjenige, der eine ursprünglich negative Formulierung behauptet, auch die Pflicht hat diese Änderung in eine positive Formulierung zu beweisen, und gerade dieser Nachweis scheint mir nicht einfach. M.E. bleibt es nach wie vor das Wahrscheinlichste, daß wir beim Sabbatgebot (ebenso beim Elterngebot) doch mit einer von Anfang an positiven Formulierung zu rechnen haben.[4]

Wir haben bisher stillschweigend vorausgesetzt, daß in dem ursprünglichen Wortlaut dieses Gebotes (sei es positiv, sei es negativ) der Sabbattag als solcher genannt wurde. Trifft diese Voraus-

[1] *Die Zehn Gebote*, 1965, S. 68.
[2] *A.a.O.*, S. 95.
[3] *A.a.O.*, S. 80.
[4] Vgl. G. Fohrer, *Kerugma und Dogma* 11, 1965, S. 61f.

setzung das Richtige, so würde daraus der Schluß zu ziehen sein, daß im Augenblick der erstmaligen Formulierung dieses Gebotes dieser Tag schon bekannt war und das würde heißen, daß wir hier in Bezug auf den Sabbat mit altem, wenn nicht schon vorjahwistischen Erbgut zu tun hätten. Tatsächlich ist diese Meinung oft vertreten worden, und an und für sich ist sie auch gar nicht so unwahrscheinlich. Es handelte sich dann im Grunde genommen nur darum, wie dieser Tag, von früher bekannt, in die spätere Jahwereligion aufgenommen werden konnte und gerade über diese Aufnahme gebe die Erweiterung des Sabbatgebotes im Dekalog nähere Auskunft. Der siebente Tag wird als ein Sabbat für Jahwe betrachtet, d.h. er ist ihm geweiht. Die tägliche Arbeit *('bd)* braucht eine Unterbrechung, damit es Zeit gebe für ein Dienen *('bd!)* Jahwes; allerdings werden wir über dieses Dienen nicht näher informiert. Der Text nennt vielmehr alle diejenigen, die irgendwie mit der täglichen Arbeit zu tun haben, die Männer, die Kinder, die Sklaven und Sklavinnen, die Tiere, und auch noch den *gēr*, der innerhalb der Tore, also in den Städten des Landes verweilt und Gastfreundschaft genießt. Es ist ohne weiteres deutlich, daß wir in diesem Zusammenhang an eine agrarische Gesellschaft im Lande Kanaan zu denken haben, wo die sedentarisierten Israeliten in Städten zusammenwohnen und sich vor allem auch mit der Agrarwirtschaft beschäftigen. Welche Bedeutung diese regelmäßige Unterbrechung der Arbeit ursprünglich gehabt haben mag, sei dahingestellt; im heutigen Text in Dt 5 wird betont, daß diese Ruhe auch von Sklaven und Sklavinnen genossen werden muß. Gerade in dieser Hinsicht darf es keinen Unterschied zwischen dem israelitischen Herrn und seinen, doch wohl hauptsächlich fremden Sklaven geben. Selbstverständlich ist es möglich in Bezug auf diesen Tatbestand auf den humanen und sozialen Aspekt hinzuweisen, den man nun einmal mit Vorliebe betont wenn man den 'Geist' des Deuteronomiums charakterisieren will.

Daß ein gewisser 'Humanismus' vorliegt, ist allerdings nicht zu bestreiten; jedoch eher nur als Folge, nicht als (einziger?) Ausgangspunkt. Um dies zu verstehen ist es notwendig den Satz, der mit *l^ema'an* anfängt, genauer zu betrachten. Es handelt sich dabei entschieden *nicht* um eine Begründung des Sabbats und wohl ebensowenig um eine Motivierung des Sabbatgebotes. Das 'Ruhen' der Sklaven usw. ist ja nicht der Grund für die Beachtung des Sabbats, im Gegenteil vielmehr eine Folge dieser Beachtung; das Unterlassen

der Arbeit am Sabbat bezieht sich ja auf alle Mitglieder der Familien- und Hausgemeinschaft. Die Tatsache, daß auch die Sklaven die Sabbatruhe genießen, wird ja aus der sozialen und humanen Sphäre herausgehoben dadurch, daß die Israeliten aufgefordert werden daran zu denken, daß sie (de facto natürlich ihre Väter) einmal Sklaven gewesen sind im Lande Ägypten und daß sie durch die machtvolle Tat Jahwes aus dieser Sklaverei erlöst wurden, damit jetzt in Kanaan die Möglichkeit der 'Ruhe' zur Wirklichkeit werden konnte. Also: diese Ruhe, diese 'Feier' an jedem siebenten Tag wird mit der Errettung aus Ägypten in Verbindung gebracht und in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. Es scheint sogar, der Sabbat diene dazu für die Erlösung zu danken, den Menschen die Möglichkeit zu geben ihre gläubige Anerkennung dieser rettenden Tat Jahwes dadurch zu zeigen, daß jeder, auch der Sklave, der Ruhe teilhaftig wird. Nicht der Sabbattag als solcher steht im Mittelpunkt, vielmehr ist der Mensch zentral. Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt der Mensch um des Sabbats willen. Man könnte meinen, das Deuteronomium formuliere in diesem Zusammenhang bestimmte ethische Konsequenzen aus dem Gedenken der Heilsgeschichte. Nebenbei sie bemerkt, daß man Vs. 15 entweder als einen selbständigen Satz betrachten kann ('Und du sollst eingedenk sein'), oder als einen noch von *l^ema'an* abhängigen Satz ('und damit du eingedenk seiest'); ein wesentlicher Unterschied in der Interpretation kommt dabei allerdings nicht heraus. Fragt man nach dem 'Warum' des Sabbats, so kann laut dieser Dekalogrezension die Antwort nur diese sein: weil Jahwe es befohlen hat (*'al kēn* usw., Vs. 15*b*). Wichtig ist vor allem, wenn nicht ausschließlich das 'Wozu', also die Frage nach dem Zweck, dieser wird ja ausdrücklich betont (Vs. 14*b*β, 15*a*). Das Ruhen am Sabbat, so wie Dt es versteht, enthält einen Hinweis auf und dient als Zeichen für die *m^enūḥā*, die Ruhe, die ja bekanntlich im Dt ein Heilsgut ist.

Auf Grund dieser obigen Betrachtung bin ich der Meinung, daß von Rad nicht genügend scharf formuliert, wenn er schreibt, daß der Dekalog im Dt (im Gegensatz zu Ex 20) das Sabbatgebot 'begründet mit der eigenen Mühsal in Ägypten, der Israel gedenken soll, und mit der Ruhebedürftigkeit der arbeitenden Menschen und Tiere', und daß man hier 'am Sabbat vornehmlich das Wohltätige' sieht.[1] Man kann weiter den Eindruck bekommen, das Dt sei 'le-

[1] *Das fünfte Buch Mose,* (ATD 8) 1964, S. 42.

bensnah' und richte sich vor allem auf das 'Bundesvolk'; wenn man dabei dann redet von einer pädagogischen Erklärung des Sabbatgebotes und von einem Wirken in die Breite, so scheint mir dies im Hinblick auf das soteriologische Aspekt im Dt weniger richtig zu sein.[1]

Die Frage der Datierung dieser Erweiterungen des Sabbatgebotes in Dt 5 ist nicht leicht zu beantworten. N. Lohfink behauptet, dieses Gebot nehme hier im Dt 'eine unterstrichene Zentralstellung' ein. Seiner Meinung nach handelt es sich um eine 'Rangerhöhung' des Sabbats; daher ist es angebracht eine Datierung in exilischer oder sogar nachexilischer Zeit anzunehmen.[2] Daß das Sabbatgebot in Dt 5 tatsächlich in einer Art Schlüsselstellung stehe, scheint mir kaum nachweisbar zu sein; man darf also nicht auf Grund dieser unbegründeten Vermutung auf eine so späte Datierung schließen. Selbstverständlich wird keiner bestreiten, daß der Sabbat im und vor allem nach dem Exil eine grosse und zentrale Bedeutung bekommen hat, es geht jedoch zu weit zu behaupten, die deuteronomistische Erweiterung des Sabbatgebotes sei nur von dieser Situation heraus zu erklären. E. Nielsen versucht die Datierungsfrage zu lösen mit Hilfe einer literarkritischen Argumentation. Er weist darauf hin, daß 'die Rahmenpartien des Dekalogs im 5. Mosebuch eine der jüngsten Schichten des deuteronomistischen Geschichtswerks darstellen' und schließt dann: 'mit dem Dekalog in der Gestalt des 5. Mosebuches sind wir also vermutlich in eine Zeit vorgerückt wo man auch in dem verarmten Judäa, unter dem Joch der babylonischen Fremdherrschaft seufzte. Hier ist ein deutliches Motiv für die Änderung der Begründung des Sabbats von der Schöpfungsgeschichte aus in eine Begründung von der Heilsgeschichte aus vorhanden; nämlich in der Unglückszeit wenn die Wege Jahwes verborgen sind, gibt es keinen anderen Weg in die Zukunft als das Gesetz zu befolgen... Vielleicht wird Jahwe dann wieder einmal eine Großtat vollbringen und sein Volk befreien.'[3] Demgegenüber ist erstens zu bemerken, daß der Nachweis geliefert werden muß, im Dt liege eine 'Begründung' des Sabbatgebotes vor in ausdrücklichem Gegensatz zu einer schon vorhandenen Begründung, nämlich derjenigen in Ex 20. Man kann mit guten Gründen in dieser Hinsicht anderer Meinung sein. Zweitens muß bemerkt werden, daß es doch wohl

[1] Vgl. E. Jenni, *a.a.O.*, S. 34.
[2] Vgl. seinen Aufsatz in Bibl. Zeitschrift (Neue Folge 9), 1965, S. 17–31.
[3] *Die Zehn Gebote*, 1965, S. 37.

fremd anmutet, wenn eine 'Unglückszeit' gerade noch das Motiv zu liefern hat für eine heilshistorische Argumentation. Da ist man geneigt zu fragen, wie es in diesem Falle mit der Historisierung überhaupt im Dt stehe. 'Historisierungen' liegen im Dt vor in den Abschnitten, die von den Jahresfesten handeln; finden auch diese ihre Erklärung von der Situation einer Unglücksperiode in der Geschichte des israelitischen Volkes her? Das ist doch wohl nicht anzunehmen; warum sollte es dann in Bezug auf den Sabbat notwendig sein? Drittens ist festzustellen, daß es sich im Hinblick auf Ex 20 und Dt 5 nicht um eine Motivierung neben einer anderen handelt. Und schließlich – die Tatsache, daß der Dekalog von Dt 5 in einen der jüngsten Abschnitte dieses Buches aufgenommen worden ist, besagt noch nicht, daß diese Dekalogrezension an sich genau so jung sein muß. Die Erweiterungen des Sabbatgebotes im Dt stehen ohne weiteres im Einklang mit der deuteronomischen 'Theologie', und eine vorexilische Datierung ist durchaus möglich. Genaueres läßt sich kaum sagen, es sei denn, daß m.E. kein Grund vorhanden ist speziell an spätvorexilischer Zeit zu denken. Was jetzt in Dt 5:14*b*β, 15 schriftlich festgelegt worden ist, kann sehr wohl die Formulierung von bereits früher ausgesprochenen Gedanken über die Bedeutung des Sabbats im Rahmen der Jahwereligion sein.

Betrachten wir jetzt die Dekalogrezension in Ex 20. Diese lautet in Bezug auf den Sabbat folgendermaßen:

8 Gedenke des Sabbattages,
daß du ihn heilig haltest.
9 Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun; 10 aber der siebente Tag ist ein Sabbat Jahwe deinem Gott geweiht. Da sollst du keine Arbeit tun, weder du, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Sklave, noch deine Sklavin, noch dein Vieh, noch der Fremdling, der in deinen Ortschaften weilt.
11 Denn in sechs Tagen hat Jahwe Himmel und Erde gemacht, und das Meer und alles was in ihnen ist, und er ruhte am siebenten Tage. Darum hat Jahwe den Sabbattag gesegnet und ihn geheiligt.

Ex 20 hat also *zākar* (gedenken) statt *šāmar* (achten auf) in Dt 5. Es ist möglich, daß im Sabbatgebot *zākar* ursprünglich ist; im Dt wird in Bezug auf das Beachten der Gebote mit Vorliebe *šāmar* verwendet und bezieht sich das Verbum *zākar* vor allem auf die Heilstaten Jahwes in der Geschichte. Nielsen argumentiert auf diese Weise.[1] Es könnte jedoch auch gerade umgekehrt sein: wer ganz besonders

[1] *A.a.O.*, S. 36.

die Aufmerksamkeit auf den Tag des Sabbats richten wollte, hätte das Verbum *šāmar* durch *zākar* ersetzen können und obendrein die Heiligkeit dieses Tages betonen können durch die Hinzufügung *l^eqadd^ešō*. Im Vorhergehenden wurde schon bemerkt, daß man in dieser Hinsicht mit der Möglichkeit eines späteren Zusatzes rechnen müsse. Welches der beiden Verba, *šāmar* oder *zākar*, zuerst im Sabbatgebot verwendet wurde, ist nicht mehr sicher zu entscheiden. Man hat z.B. auch behauptet, der Unterschied sei 'sachlich bedeutungslos' und erkläre sich aus rein äußeren Gründen im Überlieferungsvorgang.[1] Während im Dt das Verbum *šāmar* ganz besonders sich bezieht auf das Gebot der Sabbatfeier mit spezieller Betonung der 'Ruhe', legt der Text in Ex20 vor allem Wert darauf, daß das 'Gedenken' des Sabbatstages in der Heiligung dieses Tages zum Ausdruck kommt. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit wird dies in Vs. 11 näher expliziert.

Diese Stelle redet von dem 'Tun' Gottes bei der Schöpfung; die Schöpfungsarbeit dauerte sechs Tage und am siebenten Tag ruhte Gott. Ist nun aber dieses Tun Gottes so ohne weiteres mit dem in Vs. 9, 10 genannten Tun des Menschen zu vergleichen? Das Hauptwort in Vs. 9 ist *'ābad*, *'āsā* hat hier eine Nebenfunktion. Das Ruhen des Menschen wird in Vs. 10 auf negative Weise als 'keinerlei Arbeit tun' bezeichnet. Vs. 11 dagegen verwendet als Hauptverbum nicht *'ābad*, sondern *'āsā* (Gott 'macht' Himmel und Erde usw.), gemeint ist selbstverständlich die Schöpfungsarbeit, die z.B. in Gen 1 mit *bārā'* angegeben wird. Für das Ruhen Gottes wird das Verbum *nū^aḥ* gebraucht. Es liegt also in Vs. 9, 10 einerseits und Vs. 11 andererseits keine völlige Übereinstimmung im Gebrauch der Verba vor; ein Zeichen dafür, daß der Vergleich von 'Arbeit Gottes' und 'Arbeit des Menschen' nicht so glatt vonstatten geht. Das Verbum *šābat* wird im ganzen Zusammenhang dieses Gebotes nicht einmal genannt (vgl. demgegenüber Ex34:21!). Nun ist allerdings nicht die Frage, warum der siebente Tag auch Sabbat genannt wird; es würde sich dann um eine Ätiologie handeln. Vielmehr ist es die Frage, warum der siebente Tag, der wöchentlich zurückkehrt, von den Menschen als gesegnet und heilig betrachtet werden muß. Die Antwort lautet: weil Jahwe es so gemacht hat, damit dieser Tag an seine Schöpfungsarbeit und sein Ruhen erinnere. Jedoch, der Hinweis auf den Ruhetag Gottes nach sechs Tage Schöpfungsarbeit

[1] So Reventlow, *a.a.O.*, S. 45; vgl. auch W. Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und im Alten Testament*, 1964, S. 155 (*zākar* und *šāmar* sind hier 'Wechselbegriffe').

bleibt in dieser Exodusrezension befremdend, wenn er als Begründung des regelmäßig zurückkehrenden Sabbattages des Menschen angesehen werden müsse. Die Schöpfung ist ja einmalig und nicht wiederholbar. Die Schöpfungsarbeit Gottes und die menschliche Arbeit sind im Grunde genommen unvergleichbare Größe. Reventlow hat m.E. dieses Problem erkannt, wenn er schreibt: 'das Verhältnis ist eigentlich so, daß das Siebentageschema aus der Sabbatwoche in die Schöpfungstheologie übernommen ist, nicht umgekehrt; der Schöpfungssabbat ist eine Übertragung des Sabbatgedankens auf die Schöpfung. Die Begründung stellt also gewissermaßen die Dinge auf den Kopf, wenn sie den Sabbat aus dem Schöpfungssabbat ableitet'.[1] Ist es jedoch richtig zu sagen, der Text in Ex20 leite den Sabbat von dem Schöpfungssabbat her? Es scheint mir zweifelhaft; der Text redet nicht von einer Ableitung des einen Sabbats aus einem anderen, sondern betont nur daß der Sabbat ein von Gott gesegneter und geheiligter Tag ist, an dem der Mensch 'ruhen' soll, so wie Gott nach seiner Arbeit einmal geruht hat. Mehr darf man wohl nicht sagen. Dies führt uns nun zu der Frage des Verhältnisses zwischen Ex20:11 und der Schöpfungsgeschichte, besonders Gen 2:2, 3. Ist tatsächlich in Ex20:11 der Text von Gen2:2, 3 vorausgesetzt in dem Sinne, daß Ex20:11 von der priesterlichen Fassung der Schöpfungsgeschichte in Gen1–2:4*a* abhängig sei? Ex20:11 kennt ja die sechs Tage von Gen 1, spricht von der Ruhe Gottes am siebenten Tage und weiß um den Segen und die Heiligung dieses Tages genau wie Gen2:3. Eine Abhängigkeit, wenn nicht sogar eine literarische, scheint also auf der Hand zu liegen: 'die deutliche Anspielung in Ex20 auf den Schöpfungssabbat in Gen2:2f dürfte somit der Bearbeitung eines Redaktors entspringen, der die ihm anderweitig bekannte priesterliche Begründung des Sabbatgebotes durch den Schöpfungssabbat hier vermißte'.[2] Man wird aber in dieser Hinsicht ein wenig unsicher, wenn man sich die Texte genauer ansieht. In Gen2 wird für das Ruhen Gottes zweimal das Wort *šābat* verwendet, das wir in Ex20:11 nicht antreffen. In Gen2 ist nur vom siebenten Tag die Rede, in Ex20:11 daneben auch noch vom Sabbattag (so MT), aber das könnte durch den Kontext bedingt sein. Weiter kennt Ex20:11 (deutlich auch schon Ex20:4) eine Driegliederung Himmel, Erde und Meer, während in Gen

[1] *A.a.O.*, S.59.
[2] Jenni, *a.a.O.*, S.20; vgl. auch Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, 1961, S.17.

1–2:4*a* von einer Einteilung in Himmel und Erde die Rede ist. Schließlich ist zu bemerken, daß in Gen 2:3 der *ki*-Satz ganz am Ende steht, nachdem schon vom Segnen usw. des Tages gesprochen wurde; dagegen steht in Ex 20:11 der *ki*-Satz gleich am Anfang und zwar mit einem ganz anderen Inhalt; das Segnen usw. wird erst am Ende in einem Satz mit *'al kēn* genannt. Diese Unterschiede im Aufbau zwischen Ex 20:11 und Gen 2:2, 3 bedürfen doch einer Erklärung.

Eine literarische Abhängigkeit in Ex 20 von dem priesterlichen Schöpfungsbericht in der Genesis wird z.B. von Reventlow bestritten. Zwar stammt Ex 20:11 aus dem priesterlichen Bereich, aber 'auch die priesterliche Tradition unter sich ist nicht einlinig, sie trägt auch nicht literarischen Charakter, sondern sie ist vielfältig und wird offensichtlich in verschiedenen Kreisen verschiedenartig tradiert';[1] ein Satz mit vielen Konsequenzen, der der Kritik gegenüber nicht leicht aufrechterhalten werden kann, der zuviel auf einmal zusammennimmt und deshalb nicht ganz überzeugt. Nach Reventlow dürfen wir die priesterliche Schicht im Dekalog auf keinen Fall allzu spät datieren; sie sei, obwohl jünger als die Originalgebote, doch erheblich älter als die Predigt, die wir in der Dekalogrezension in Dt finden.[2] Diese Auffassung scheint mir überhaupt unrichtig; warum würde es nicht gerade umgekehrt sein, nämlich daß die priesterliche Tradition in Ex 20 die Möglichkeit hatte einen ganz anderen Aspekt zu betonen als die in Dt 5 schon früher zum Ausdruck gebrachte Meinung.

Auch Nielsen hält die literarkritische Behauptung, Ex 20:11 setze den Schöpfungsbericht in Gen 1–2:4*a* voraus, für unrichtig. Er meint, der abschließende Satz in Dt 5:15 mit dem erklärenden *'al kēn* sei deutlich nach dem Modell von Ex 20:11 gebildet'[3]; so 'deutlich' scheint mir dies jedoch nicht zu sein: warum in Ex 20:11 nicht ein *'al kēn*-Satz nach dem Modell von Dt 5:15? Die Meinung, Dt 5:15 setze Ex 20:11 voraus, führt dann zum Satz: 'also muß 2 Mos 20:11 vordeuteronomistisch sein, und es muß von der heutigen Formulierung des Schöpfungsberichtes in 1 Mos 1:1ff unabhängig sein, wenn gleichzeitig die Datierung der Priesterschrift in der nachdeuteronomistischen Zeit festgehalten werden soll".[4] Aber – ist das Verhältnis von Ex 20:11 und Gen 1:1ff sosehr eine Sache der Da-

[1] *A.a.O.*, S. 60.
[2] *A.a.O.*, S. 60.
[3] *A.a.O.*, S. 38.
[4] *A.a.O.*, S. 38.

tierung, der schriftstellerischen Festlegung bestimmten Gedankengutes? Was bedeutet bei Nielsen ganz präzis die Tatsache, daß er von der 'heutigen' Formulierung von Gen 1:1ff spricht? Darf man eine ältere 'Formulierung' dieser Gedanken über die Schöpfung usw. voraussetzen; eine Formulierung, die wir nicht kennen, die aber schon lange, bevor sie ihre jetzige Form bekam, bekannt gewesen sein kann, meinetwegen in priesterlichen Kreisen? Auf diese rein literarkritische Weise läßt sich das Problem nicht lösen. Auch wenn der Wortlaut von Ex 20:11 nicht von dem der Schöpfungsgeschichte in Gen 1–2:4*a* abhängig sein sollte (diese Möglichkeit muß man zugeben), so ist dadurch die Behauptung, die Erweiterungen des Sabbatgebotes in Ex 20 seien literarisch jünger als die im Sabbatgebot von Dt 5, noch nicht widerlegt; sie bleibt nach wie vor doch am wahrscheinlichsten.

Es war im Vorhergehenden gar nicht unsere Absicht einen Zusammenhang zwischen Ex 20:11 und dem Gedankengut von Gen 2:2, 3 (und weiter von z.B. Ex 31:12ff, Ez 20:12ff) zu bestreiten. In diesen Stellen wird ja vor allem die Heiligung und Heiligkeit des Sabbattages betont; dieser Tag darf nicht entweiht werden. Für eine weitere Auseinandersetzung aber über die Frage des Verhältnisses zwischen Schöpfungssabbat und Menschensabbat, und weiter über die Frage der Bedeutung des Sabbats nicht nur für das Bundesvolk Israel, sondern auch für die ganze Menschenwelt, möchte ich, um nur Einiges zu nennen, hinweisen auf die Bemerkungen von Jenni[1] und von Zimmerli.[2]

Im Rahmen unserer Betrachtungen wenden wir schließlich unsere Aufmerksamkeit einer näheren Charakteristik bestimmter Unterschiede zwischen der Rezension des Sabbatgebotes in Ex und der im Dt zu.

Gemeinsam ist das Verbum *nūaḥ*, der Unterschied liegt im Subjekt. In Dt 5 ist dieses Wort leicht zu verstehen, aber in Ex 20 fällt es auf, weil Gen 2:3 und Ex 31:17 in dieser Beziehung das Verbum *šābat* haben. Dieser Unterschied ist gerade im Hinblick auf die letztere Stelle, die übrigens mit Ex 20:11 übereinstimmt, merkwürdig. Die Erklärung wird wohl diese sein, daß in Ex 20:11 das Verbum *nūaḥ*, das schon in Dt 5:11 vorlag, übernommen wurde, jedoch übertragen auf das Ruhen Gottes nach seiner Schöpfungsarbeit. Um diesen Hinweis auf das Ruhen Jahwes verständlich zu

[1] *A.a.O.*, S. 25ff.
[2] *1 Mose 1–11, Die Urgeschichte* I, 1943, S. 100–124.

machen, mußte von diesem Schöpfungswerk der sechs Tage gesprochen werden. Dies war nur noch möglich in der Exodusrezension des Dekalogs, weil die erweiterte Deuteronomiumrezension schon vorlag in seiner jetzigen unabänderlichen Form.

Gemeinsam ist in der Exodus- und Deuteronomiumrezension des Sabbatgebotes ein mit *'al kēn* eingeleiteter Satz mit dem Subjekt 'Jahwe' und dem Ausdruck 'Sabbattag'. Im übrigen aber sind die Sätze sehr verschieden. So fehlt in Ex 20 die Apposition 'dein Gott', und die Verba 'segnen' und 'heiligen' haben als Objekt den Tag des Sabbats. Von Israel ist gar keine Rede mehr, es handelt sich in Ex 20:10, 11 nur noch um den Sabbattag und um seine Beziehung zu Jahwe ohne eine ausgeprägte Verbindung mit dem Volke Israel. In Dt 5 wird dagegen ausdrücklich gesagt, daß Jahwe seinem Volk gebietet den Sabbattag zu halten. Hier ist unverkennbar die Relation Jahwe-Israel das Hauptanliegen, und wird der Sabbatfeier ihre Stelle im Rahmen dieser Relation gewiesen; die Feier ist Gebot Jahwes. In der Exodusrezension wird also zwar ein *'al kēn*-Satz aufgenommen und der Text gewissermaßen der Deuteronomiumrezension angeglichen; dieser Satz wird jedoch durch die Auslassung der Apposition 'dein Gott' und durch andere Verba in einem ganz bestimmten Sinne bewußt umgebogen und verselbständigt. Ex 20:10, 11 stehen wohl ziemlich locker neben Ex 20:9, während in Dt 5 die Verbindung von Vs. 15 mit Vs. 13f eine feste ist. Auch so wird deutlich, daß die Exodusrezension auf ganz andere Weise an das Problem des Sabbats herantritt als dies in der Deuteronomiumrezension der Fall war. In Exodus wird das volle Gewicht auf die Heiligkeit des Tages gelegt. Gott selbst hat den Tag geheiligt, abgesondert von den anderen Tagen, und aus diesem Grunde soll dieser Tag von Israel 'geheiligt', heilig gehalten werden. Es dürfte klar sein, daß der Satz mit *l^ema'an* in Dt 5:14*b*β nicht in die Exodusrezension hineinpaßte, ebensowenig der Hinweis auf die Errettung aus Ägypten. In Ex 20 paßte zur Erklärung dafür, daß Gott den Sabbattag gesegnet und geheiligt hatte nur der Hinweis auf die sechstägige Schöpfungsarbeit Gottes. Die Betonung des geheiligten Charakters dieses Tages veranlaßte auch die Hinzufügung, gleich am Anfang des Gebotes, von *l^eqadd^ešō* 'damit du ihn heilig haltest'; in der Exodusrezension verständlich. In der Deuteronomiumrezension ist diese Klausel im Rahmen der deuteronomischen Theologie m.E. nicht leicht zu verstehen. Die Hinzufügung im Deuteronomiumtext ist meiner Meinung nach, als ein sehr später

Eingriff in diesen Text zu betrachten, dessen Formulierung nicht mehr geändert werden konnte. Die einzige Möglichkeit auch im Deuteronomiumtext noch die Heiligkeit des Tages zu betonen und dadurch wenigstens am Anfang eine Ähnlichkeit der beiden Sabbatrezensionen zu erreichen, war eben die genannte Hinzufügung von der Exodusrezension her in Dt 5:12. Dabei wird es sich wohl um einen Zusatz in nachexilischer Zeit handeln; damals war ja eine solche Akzentuierung des Sabbats ohne weiteres erklärlich.

Die Sabbat-'Theologie' der Exodusrezension hat jedoch die 'Theologie' der Deuteronomiumrezension nicht verdrängen können; diese letztere war ja schon zu fest im Text verankert und hatte auch ihren eigenen und selbständigen Wert. Sie sind also, jede mit ihrem eigenen Hintergrund, im Alten Testament nebeneinander stehen geblieben. Es wäre interessant zu verfolgen, zu welcher Problematik dieses Nebeneinander beider Rezensionen führen könnte; dieser Frage nachzugehen liegt jedoch außerhalb des Rahmens dieser Bemerkungen, die nicht mehr sein wollten als bescheidene Erwägungen, niedergeschrieben in der Hoffnung Anderen einigermaßen nutzbar zu sein.

Utrecht A. R. HULST

DISTEL UND ZEDER

HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZU 2 KÖ 14:8–14

Ein Problem, das den theologischen Lehrer immer wieder neu zu beschäftigen hat, ist das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Bibelexegese und praktischer Auslegung in der Gemeinde. Die Kluft, die vielfach beide voneinander trennt, müßte und dürfte eigentlich nicht in der uns bekannten Weise bestehen. Dem erstrebenswerten Ziel, beide einander näher zu bringen, hat denn auch der verehrte Jubilar in seiner ganzen Lehrtätigkeit stets seine volle Aufmerksamkeit geschenkt.[1]

Die folgenden Ausführungen möchten in diesem Sinn versuchen, an einem kleinen Ausschnitt zu zeigen, wie auch scheinbar abgelegene alttestamentliche Texte bei konsequenter Berücksichtigung der von der historisch-kritischen Forschung erarbeiteten Überlieferungsgeschichte für die praktische Auslegung fruchtbar gemacht werden können.[2] Wir wählen das Stück 2 Kö 14:8–14, das uns innerhalb der Nachrichten über die Regierung Amazjas von Juda die Episode von dessen Zusammenstoß mit König Joas von Israel berichtet.

1. Der Abschnitt ist dadurch besonders ausgezeichnet, daß er die eine der beiden im Alten Testament vorkommenden Pflanzenfabeln, die Fabel von der Distel und der Zeder enthält:

Die Distel auf dem Libanon sandte zur Zeder auf dem Libanon und ließ ihr sagen: Gib deine Tochter meinem Sohn zum Weibe. Aber das Wild auf dem Libanon lief über die Distel weg und zertrat sie (Vs. 9*b*).[3]

Wir können den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bei diesem einen Aufbauelement der Erzählung nehmen und fragen sogleich nach der Aussagekraft dieser Fabel im Hinblick auf die Predigt.

Zweifellos ist die Fabel nach Herkunft und Wesen zunächst situationsgebunden und darf nicht von vornherein losgelöst von ihrem

[1] Vgl. u.a. Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1957, S. 9 und 89.
[2] Vgl. C. Westermann, *Verkündigung des Kommenden*, Predigten alttestamentlicher Texte, 1958, S. 16: 'Der Prediger trifft bei seiner exegetischen Vorbereitung auf die Geschichte der Tradition des von ihm zu predigenden Textes, in die er selber, wenn auch in weitem Abstand, durch sein Predigen des Textes eintritt.'
[3] Die Bibelzitate werden in diesem Aufsatz mit geringfügigen Änderungen nach dem Text der Zürcher Bibel gegeben.

Sitz im Leben als freischwebende Maxime nach der Art eines Sprichwortes aufgefaßt werden.[1] Sie eignet sich aber als besondere 'Kunstform der Wahrheitsrede' (Meuli) vorzüglich dazu, in ähnlichen Situationen immer wieder angewendet zu werden und kommt dadurch von selbst in die Nähe der zeitlos gültigen Aussagen, wie sie die altorientalische und die alttestamentliche Weisheitsliteratur seit alters in reicher Fülle kennt und schätzt. So gilt es bei den meisten Kommentatoren als ausgemacht, daß die Fabel von der Distel und der Zeder nicht als Neubildung des israelitischen Königs anzusehen ist, sondern als treffend angewandte Lehre aus dem damals vorhandenen Gut politischer Weisheiten, eine Warnung an das Geringe, sich nicht zu überheben.[2] In dieser Auffassung werden wir bestärkt, wenn wir die mitten unter anderen weisheitlichen Sentenzen auftauchenden Fabeln in den altorientalischen Chokma-Sammlungen zum Vergleich heranziehen. Sehr nahe kommt unserer Fabel sowohl im formalen Aufbau als auch hinsichtlich der verwendeten dramatis personae eine Pflanzenfabel aus den Achikarsprüchen:

Der Dornstrauch sandte zum Granatapfelbaum: 'Der Dornstrauch an den Granatapfelbaum: Was nützen deine vielen Dornen dem, der deine Früchte anfaßt?' ...Der Granatapfelbaum antwortete und sprach zum Dornstrauch: 'Du bist ganz und gar (nur) Dorn für den, der dich anfaßt'.[3]

Vs. 9*b* für sich allein genommen wäre damit auszulegen als eine Aussage des in der Weisheitslehre zutage tretenden Denkens, das allem und jedem seinen Platz in einer göttlich durchwalteten Ordnung anweist und in Übereinstimmung mit diesem Ordnungsdenken ethische Weisungen erteilt.[4] Die Ausrichtung einer Predigt über diesen Text wäre ungefähr dieselbe, wie wenn als Textwort Prov 16:18 gewählt würde:

Wer zugrunde gehen soll, der wird zuvor stolz; und Hochmut kommt vor dem Fall' (Luther-Übersetzung),

wobei die Problematik einer solchen Predigt[5] schon allein dadurch

[1] K. Meuli, *Herkunft und Wesen der Fabel*, 1954, S. 17.
[2] Vgl. H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, 1917, S. 16; ferner z.B. A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, [5]1963, S. 64 ('historisiert', 'angewandt'); W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, 1963, S. 295–299.
[3] A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923, S. 218 und 225 (Zeilen 165–166); deutsche Übersetzung nach H. Greßmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, [2]1926, S. 461.
[4] Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, [2]1957, S. 415ff.
[5] Die *Kleine Predigttypologie*, Bd. II, Das Alte Testament, hrsg. von C. H. Peisker, 1965,

illustriert wird, daß das Wort 'Hochmut kommt vor dem Fall' im Volksbewußtsein als Sprichwort wie jedes andere gilt und seine Herkunft aus der Bibel vielfach ganz unbekannt ist.

2. Wenn sich aus der Fabel Vs. 9*b* kein spezifisch alttestamentliches oder biblisches Kerygma erheben läßt, so ist weiter zu sehen, ob sie nicht zusammen mit ihrem nächsten Kontext als Predigtgrundlage dienen kann. Sie bildet jetzt einen Bestandteil innerhalb der Antwort, die Joas auf die Herausforderung Amazjas erteilt, Vs. 9–10:

Aber Joas, der König von Israel, sandte an Amazja, den König von Juda, die Antwort: Die Distel... (es folgt die Fabel). Vs. 10: Du hast freilich[1] die Edomiter geschlagen, und nun bist du übermütig geworden. Habe den Ruhm und bleibe daheim! Warum willst du dich ins Unglück stürzen, daß du zu Fall kommst, du und Juda mit dir?

Gattungsmäßig liegt hier eine politische Rede[2] vor, wie sie als Warnung an den Feind, sich nicht in einen hoffnungslosen Kampf einzulassen, vor der Schlacht üblich gewesen sein mag.[3] Mit ihrem lebhaften Wechsel von Feststellung, Mahnung und rhetorischer Frage,[4] mit ihrem Hinweis auf Ursache und Folgen der Überschätzung eigener Kräfte und mit dem Appell an die Verantwortlichkeit des Königs für sein Volk ('du und Juda mit dir') ist sie Ausdruck hervorragender politischer Weisheit. Als gezielte Rede in einer konkreten Situation besäße sie sogar soviel Affinität zur Predigtrede, daß man sie sich ohne weiteres als Textgrundlage für eine Predigt vorstellen könnte, wenn sie nur mit der nötigen göttlichen Autorität ausgestattet wäre. Eine solche Autorität kann aber Joas weder in seiner Eigenschaft als König[5] noch gar als Träger eines

verzichtet auf Weisheitstexte ganz; wertvolle Ausführungen zur Predigt über Weisheitstexte bei C. Westermann, *Verkündigung des Kommenden*, Predigten alttestamentlicher Texte, S. 138ff.

[1] Zur modalen Nuancierung der verbalen Aussage durch den Infinitivus absolutus vgl. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, [2]1947, S. 349ff; J. M. Solá-Solé, *L'infinitif sémitique*, 1961, S. 98ff.

[2] O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, [3]1964, S. 15ff. Auch in Ri 9:7–20 ist die Jothamfabel Teil einer politischen Rede.

[3] Eißfeldt, *a.a.O.*, S. 18; A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* I, 1948, S. 206.

[4] Vgl. dazu 2 Sam 2:26: 'Soll denn das Schwert ohne Ende fressen? Weißt du nicht, daß das bittere Ende nachkommt? Wann willst du endlich den Leuten befehlen, von ihren Brüdern abzulassen?'

[5] Was G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, 1955, S. 28–33 über den israelitischen König als geistbegabten Visionär, Thorabesitzer und Inhaber göttlicher Weisheit anführt, ist nicht geeignet, uns in der Verfolgung dieser Linie weiterzubringen.

jahwehaltigen Namens[1] und damit Vertreter des Gottesvolkes für sich beanspruchen.[2]

3. Gehen wir deshalb zur nächsthöheren Einheit über, in die die politische Rede des Joas eingebettet ist, zu der Erzählung Vs. 8–14:

(8) Damals sandte Amazja Boten an den König Joas von Israel, den Sohn des Joahas, des Sohnes Jehus, und ließ ihm sagen: Komm her, wir wollen uns miteinander messen.[3] Aber Joas... (es folgt die politische Rede Vs. 9–10)... (11) Aber Amazja wollte nicht hören. Da zog Joas, der König von Israel, heran, und sie maßen sich miteinander, er und Amazja, der König von Juda, bei Beth-Semes in Juda. (12) Die Judäer aber wurden von den Israeliten geschlagen, und ein jeder floh nach Hause. (13) Den König Amazja von Juda, den Sohn des Joas, des Sohnes Ahasjas, nahm Joas, der König von Israel, bei Beth-Semes gefangen und brachte ihn nach Jerusalem. Dann ließ er in die Mauer von Jerusalem, vom[4] Ephraimtor bis zum Ecktor, eine Bresche von vierhundert Ellen reißen. (14) Und er nahm alles Gold und Silber und alle Geräte, die sich im Tempel Jahwes und in den Schatzkammern des königlichen Palastes fanden, dazu auch Geiseln, und kehrte nach Samaria zurück.

Nach verbreiteter Ansicht ist dieser gattungsmäßig als Geschichtsbericht zu bezeichnende Abschnitt vom Standpunkt des Nordreiches aus geschrieben,[5] wofür die Sympathie, die Joas entgegengebracht wird, und die Bezeichnung von Beth-Semes als in Juda gelegen (Vs. 11) sprechen könnten. Das Interesse des Verfassers, dem gutes annalistisches Material zur Verfügung steht (Vs. 13, 14), geht über die bloß registrierende Chronistik hinaus. Zwar verbindet die Exposition in Vs. 8 die Geschehnisse mit אז 'damals' nur in ganz unbestimmter Weise mit etwas Vorangehendem und gibt für die Kriegserklärung Amazjas keine geschichtliche Motivation.[6] Die

[1] Homiletische Auswertung der Etymologie theophorer Eigennamen ist nicht einmal bei Propheten und anderen Gottesmännern statthaft. Zur Namendeutung bei M. Luther vgl. S. Raeder, *Das Hebräische bei Luther*, untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung, 1958, S. 184–215.

[2] Als Kontrastparallele könnte man vielleicht das autoritative Wort Jesu in Mt 26:52 'Stecke dein Schwert an seinen Ort! Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen' anführen, das formal und inhaltlich unserer politischen Rede einigermaßen vergleichbar ist.

[3] J. A. Montgomery-H. S. Gehman, *The Books of Kings*, 1951, S. 440: 'Amaziah's challenge ... is couched in the knightly language of the duello.'

[4] Anstelle der üblichen Emendation von בשער zu משער (vgl. BHK[3]) will C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965, S. 92, die Präposition ב nach dem Ugaritischen mit 'von' übersetzen.

[5] Vgl. u.a. I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, 1899, S. 164; Montgomery, *a.a.O.*, S. 441; R. de Vaux, *Les Livres des Rois*, [2]1958, S. 187; J. Gray, *I & II Kings*, 1963, S. 545.

[6] Schon aus formkritischen Gründen sind die aus der Fabel gewonnenen oder auf allegorischer Auslegung der Bildrede beruhenden Erklärungen abzulehnen, wonach Amazja

Antwort des Joas (Vs. 9–10), durch die der Knoten der Erzählung geschürzt wird, und die Feststellung des Erzählers, Amazja habe nicht hören wollen (Vs. 11*a*), beweisen aber, daß der Verfasser die Ereignisse nicht nur als faktischen Ablauf der Dinge, sondern als moralisch zu wertendes Gesamtgeschehen verstehen wollte. Der Verlauf der Schlacht (Vs. 11*b*–12) und die für Amazja und Jerusalem fatalen Folgen (Vs. 13–14) geben Joas recht und Amazja unrecht. Das Urteil der Geschichte, für das Alte Testament gleichsam ein Gottesurteil, hat der politischen Weisheit des Joas mindestens indirekt die göttliche Sanktion gegeben. Der Geschichtsbericht spricht zwar die Lehre der Geschichte nicht expressis verbis aus, wie wir dies am Schluß des längeren Berichtes von Ri 9 (Abimelech), wo das Problem ebenfalls durch eine politische Rede mit einer Fabel gestellt wird (Vs. 7–20), in Vs. 56f finden:

So vergalt Gott dem Abimelech den Frevel..., so kam über sie der Fluch Jothams, des Sohnes Jerubbaals.

Indirekt aber bekommt doch die zunächst nur politische Weisheit des Königs Joas durch den von Gott zugelassenen Fortgang der Ereignisse für den Verfasser teil an einer von Gott her verbindlichen Autorität.

Damit kommen wir bei unserem stufenweisen Aufstieg von der Fabel zur politischen Rede und zur Geschichtserzählung zum ersten Male zu einem wenn auch noch 'leisen' Kerygma und brauchen daher die Textgrundlage für eine allfällige Predigt nicht mehr über die Grenzen der Erzählung Vs. 8–14 hinaus auszudehnen.[1] Die Überlieferungsgeschichte macht aber damit nicht halt, sondern reichert das Zeugnis des Textes noch in verschiedener Hinsicht an.

4. Wir halten uns im Folgenden an die Analyse der Königsbücher, die Jepsen gegeben hat.[2] Allfällige Modifikationen an seinen Aufstellungen[3] würden an den prinzipiellen Überlegungen kaum viel ändern.

über die Ablehnung eines Heiratsantrages empört gewesen sei (unter den neueren Kommentatoren M. Rehm, *Die Bücher der Könige*, 1954, S. 103; S. Garofalo, *Il libro dei Re*, 1956, S. 235; A. van den Born, *Koningen*, 1958, S. 177) oder das Nordreich ('Tochter') dem Südreich ('Sohn') wieder habe unterwerfen ('zur Frau geben') wollen (O. Thenius, *Die Bücher der Könige*, [2]1873, S. 351f).

[1] Richtet sich der Umfang des der Predigt zugrundegelegten Textes nach dem vorhandenen Kerygma, so kann er vom einzelnen Vers eines Prophetenwortes bis zum kapitellangen Ganzen einer Erzählung oder gar bis zu einem vollständigen biblischen Buch (Estherbuch?) variieren.

[2] A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, [2]1956.

[3] Vgl. etwa A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, [5]1963, S. 156. 163; E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, [10]1965, S. 247f.

Nach Jepsen stammt die Erzählung 2Kö14:8–14 aus den 'Annalen der Könige von Israel und Juda', einer auf chronistischen Unterlagen beruhenden, von Salomo bis mindestens auf Manasse führenden Darstellung der Geschichte Israels und Judas.[1] Die daraus erhaltenen Stücke sowie die Angaben über weitere im ספר דברי הימים למלכי ישראל / יהודה enthaltene Nachrichten lassen erkennen, daß sein Autor vor allem an Kämpfen und Bauten interessiert war. Über den Gesamtzweck seines Werkes lassen sich nur Vermutungen anstellen. Nach Jepsen entstand das Werk 'als warnender Hinweis auf die Vergangenheit, um von dort her zur rechten Ehrfurcht gegenüber dem Gott zu führen, der hinter all diesem Geschehen stand'.[2] Unser Abschnitt würde sich jedenfalls dieser Tendenz gut einpassen. Die Aussagekraft der Erzählung wird noch verstärkt durch das Element der Objektivität und Selbstkritik, das durch die Übernahme der ursprünglich nordisraelitischen Sicht der Dinge in das nunmehr judäische Annalenwerk bedingt ist.

5. Durch den nächsten Schritt in der Überlieferungsgeschichte werden nochmals neue Akzente gesetzt. Wir besitzen das Annalenwerk nur noch in einer Auswahl, die ein Redaktor, von Jepsen $R^I = K$ genannt,[3] daraus getroffen hat. Namentlich die Nachrichten, in denen vom Geschick des Tempels bzw. des Tempelschatzes die Rede war, sind erhalten geblieben.[4] Indem diese Auswahl einer bestimmten kerygmatischen Tendenz folgt, wird auch unser Abschnitt als Illustration dieser Tendenz dienstbar gemacht. Jepsen setzt den Redaktor um 580 v.Chr. an und kommt zu folgender zusammenfassenden Charakterisierung: 'R^I ist ein Priester Jerusalems, der in der Zeit bald nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt unter Zugrundelegung der synchronistischen Königschronik und durch Einfügung einzelner Abschnitte aus einem Annalenwerk einen Abriß der Kultusgeschichte Israels und Judas gibt, um an ihr das Gericht Jahwes verständlich zu machen, das über beide Reiche ergangen ist, damit Juda es lerne, sich wieder zu seinem Gott und seinem Tempel zu wenden... Eigentümlich ist ihm die Geschichtsbetrachtung, die den Gottesdienst der Könige und des Volkes zum Maßstab für die Geschichte und ihre Wertung macht und offenbar von

[1] *A.a.O.*, S. 54ff.
[2] *A.a.O.*, S. 59.
[3] *A.a.O.*, S. 60–76.
[4] Aus der Zeit nach Salomo 1Kö14:25–28; 15:15, 17–22; 2Kö12:5–19; 14:8–14; 16:5, 7–18; 18:14–16.

der Rückkehr zum Dienst des rechten Gottes das Heil für die Zukunft erwartet.'[1]

In der Perspektive dieses Redaktors bekommt somit der Schlußvers unseres Abschnittes (Vs. 14), der den Tempelschatz erwähnt, ein besonderes Gewicht. Unter Beibehaltung der früheren Zeugnisinhalte (Warnung vor Überheblichkeit, Rückruf zum geschichtslenkenden Gott) bezeugt er, daß falsche Haltung gegenüber Jahwe (vgl. 2 Kö 14:3–4) ins Gericht führt, das am Tempel, dem Ort der Gegenwart Gottes, sichtbar wird.

6. Ohne nennenswerte Veränderungen hat der Deuteronomist (bei Jepsen R^{II} = Dtr) die bei R^{I} vorgefundene Amazjageschichte in sein Werk übernommen. Als Baustein des deuteronomistischen Geschichtswerkes bekommt unser Abschnitt innerhalb dieses Kontextes nochmals eine neue Zeugnisfunktion zur bisherigen hinzu, wenn es gelingt, das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes herauszuarbeiten. Den gründlichsten Vorstoß in dieser Richtung hat Wolff unternommen.[2] Auf Grund der deuteronomistischen Reden und namentlich eines Passus im Tempelweihgebet Salomos, 1 Kö 8:46–53, zeigt er, daß es dem Verfasser des großen Geschichtswerkes darum geht, in der Bedrängnis der Exilszeit das Volk zur Umkehr zu dem Gott der Heilsgeschichte einzuladen. Die Umkehr vollzieht sich im Gebet und im Hören auf die Stimme Jahwes. Dabei gehören Schuldbekenntnis, Bitte um Errettung und Willigkeit neuen Gehorsams zusammen.[3]

Für die Auslegung von 2 Kö 14:8–14 besagt dies, daß der Leser im Sinne der Gerichtsdoxologie und geschichtlichen Beichte des Deuteronomisten hier nicht nur von außen ein Paradigma für bestrafte Überheblichkeit konstatieren, sondern sich selber als Glied des einen Gottesvolkes in das Schuldbekenntnis einbeziehen soll: Wir sind ja ein solches Volk von Amazjas, die sich von Jahwe entfernt haben und nun im Gebet um die Umkehr die allein heilvolle Möglichkeit sehen können. Auf dieser Ebene zeichnet sich die Möglichkeit ab, den Text etwa einer Predigt am Buß- und Bettag zugrundezulegen.

[1] *A.a.O.*, S. 76.
[2] H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, ZAW 73, 1961, S. 171–186 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1964, S. 308–324). Vgl. vorher schon G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, ²1957, S. 332, und W. Zimmerli, *Das Alte Testament als Anrede*, 1956, S. 35, die von einer 'Gerichtsdoxologie' und einer 'geschichtlichen Beichte' sprechen.
[3] *A.a.O.*, S. 183f. (= S. 321f).

7. An dieser Stelle verzweigt sich nun die Überlieferungsgeschichte unseres Abschnittes, der wir bis jetzt gefolgt sind. Große Teile des deuteronomistischen Geschichtswerkes sind, mehr oder weniger stark überarbeitet, in das Geschichtswerk des Chronisten übernommen worden. Neben die unverändert im Kanon beibehaltene Form in 2Kö 14:8–14 tritt die überarbeitete Gestalt der Erzählung in 2 Chr 25:14–24. Hier erscheint die Niederlage Amazjas als Strafe für die Übertretung des ersten Gebotes. Auch der von Gott gesandte Prophet kann den König nicht von der Verehrung der erbeuteten edomitischen Götter abhalten, Vs. 14–16:

Als aber Amazja von seinem Sieg über die Edomiter zurückgekehrt war, stellte er die Götter derer von Seir, die er mitgebracht hatte, für sich als Götter auf; vor ihnen pflegte er sich niederzuwerfen und ihnen Räucheropfer darzubringen. (15) Da entbrannte der Zorn Jahwes wider Amazja, und er sandte zu ihm einen Propheten, der sprach zu ihm: Was wendest du dich an die Götter jenes Volkes, während sie doch ihr Volk nicht aus deiner Hand gerettet haben? (16) Als er so zu ihm redete, antwortete ihm Amazja: Haben wir dich etwa zum Ratgeber des Königs bestellt? Schweig still, sonst bekommst du Schläge! Da schwieg der Prophet und sagte nur noch: Ich sehe nun, daß Gott beschlossen hat, dich zu verderben, weil du solches getan und nicht auf meinen Rat gehört hast.

Nach dieser Einleitung bieten Vs. 17–24 mit geringfügigen Veränderungen die Erzählung von 2 Kö 14:8–14. Zur Strafe läßt Gott den verblendeten Amazja ins Verderben rennen; der Zusatz Vs. 20*b* macht dies vollends deutlich:

Denn so war es von Gott verhängt, um die Judäer in die Gewalt (des Joas) auszuliefern, weil sie sich zu den Göttern Edoms gewandt hatten.

Der Chronist ist also in erster Linie an der Entsprechung von Schuld und Strafe interessiert. Wird in der Überlieferung nur von einem Unglück berichtet, so konstruiert er dafür den Grund in irgendeiner Sünde. Die Überheblichkeit Amazjas, die nach der älteren Form der Geschichte die Katastrophe herbeiführt, ist hier bereits als Verblendung durch Gott in die Bestrafung für eine davorliegende Versündigung hineingezogen.

Nun wird man gewiß dieser chronistischen Darstellung, die freilich die ältere Erzählung tiefgreifend umgestaltet und in ihrem theologischen Gehalt stark vergröbert, einen eigenen, neuen Zeugniswert nicht absprechen können.[1] Der Chronist legt besonderen Wert

[1] Zum sekundär-kanonischen Charakter der Chronikbücher vgl. Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1957, S. 41.67.70; B. Balscheit, *Der Gottesbund, Einführung in das Alte Testament*, 1943, S. 122–126.

auf die individuelle göttliche Vergeltung, während beim Deuteronomisten die kollektive Vergeltung vorherrscht. Jede Generation steht ganz unmittelbar vor Gott; dabei entschwindet aber das Verständnis der Geschichte Israels als einer Ganzheit, wie es noch beim Deuteronomisten lebendig war.[1] Dennoch darf aber eine texttreue Predigt über 2Kö14:8–14 sich von dieser Sicht des Chronisten nicht allzu sehr bestimmen lassen. Sonst müßte die Predigt eben 2Chr25:14–24 zum Ausgangspunkt nehmen.[2] So aber hat sie nicht sämtliche Windungen der *Auslegungs*geschichte, sei sie nun noch innerkanonisch beim Chronisten oder bereits ausserkanonisch beim Juden Josephus[3] oder beim Christen Ephraem[4] zu verfolgen, sondern nur die *Überlieferungs*geschichte ihres eigenen Textes bis zur Kanonisierung.

8. Verfolgen wir die Überlieferungsgeschichte des deuteronomistischen Geschichtswerkes konsequent weiter, so sehen wir, wie es mit dem Pentateuch verzahnt wird, aber dennoch, abgesehen vom Deuteronomium, als 'vordere Propheten' mit den 'hinteren Propheten' zusammengestellt den zweiten Teil des alttestamentlichen Kanons bildet. Wenn es auch gilt bei der theologischen Deutung solcher kanonsgeschichtlichen Vorgänge[5] sehr behutsam vorzugehen, so wird man doch sagen können, daß damit das deuteronomistische Geschichtswerk der Pentateuchüberlieferung, dem Lobpreis Gottes anhand des altisraelitischen Credos, nachgeordnet worden ist. Das Sündenbekenntnis des Deuteronomisten antwortet auf die Verkündigung von der grundlegenden Erwählung und erhält seinerseits eine Antwort in der prophetischen Überlieferung mit ihrer Hoffnung auf eine neue Erwählung.

Lassen sich in der Auslegung die Auswirkungen der eben geschilderten Vorgänge nicht nur auf das Kerygma des im alttestamentlichen Kanon eingeordneten deuteronomistischen Geschichtswerkes, sondern auch auf dasjenige eines einzelnen seiner Bausteine wie 2Kö14:8–14 zeigen? Der Ausleger wird jedenfalls seinen aus dem

[1] G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, 1930, S. 10ff; *Theologie des Alten Testaments* I, [2]1957, S. 344ff.
[2] Dasselbe Problem stellt sich bei synoptischen Paralleltexten mit verschiedenem Skopus oder bei alttestamentlichen Texten, die im Neuen Testament zitiert werden.
[3] Flavius Josephus, *Ant. Jud.* IX, 198–202 (Text auch bei P. Vannutelli, *Libri synoptici Veteris Testamenti* II, 1934, S. 501–504).
[4] *Ephraem Syrus*, Opera omnia I, 1737, S. 550f. Sowohl Josephus als auch Ephraem sind von der chronistischen Darstellung abhängig und theologisch unergiebig.
[5] Vgl. dazu die Ausführungen von W. Zimmerli, *Einzelerzählung und Gesamtgeschichte im Alten Testament*, in: Das Alte Testament als Anrede, 1956, S. 9–36, besonders S. 31ff.

Text erhobenen Bußruf nicht ausserhalb des Spannungsfeldes von geschehener und neu verheißener Erwählung, d.h. in einem heilsgeschichtlichen[1] Zusammenhang ergehen lassen können.

9. Sofern der Prediger seine Auslegung im Raum der christlichen Kirche betreibt, wird er notwendig auch den letzten Schritt in der Überlieferungsgeschichte seines Textes, die Übernahme des Alten Testaments als heilige Schrift in der neutestamentlichen Gemeinde, berücksichtigen. Der zu predigende Text rückt damit in das Licht des gesamtbiblischen Kontextes; sein Kerygma kann nicht weitergegeben werden ohne den Glauben an die zentrale Erfüllung der im Alten Testament angebahnten Heilsgeschichte in Jesus Christus. Es ist hier nicht der Ort für eine umfassende Besprechung der hermeneutischen Probleme des Alten Testamentes in der christlichen Kirche.[2] Im Blick auf die Predigt über unseren Text sei nur erwähnt, daß der in ihr weiterzugebende Bußruf letztlich von dem in Christus erschienenen und angebotenen Heil her legitimiert ist. Dabei wird sich die typologische Beziehung 'Volk Gottes des Alten Testaments – Ekklesia des Neuen Testaments' von selbst einstellen, während alle spielerischen Allegoresen (z.B. betreffend den Tempel und seine Schätze, Vs. 14) selbstverständlich unterbleiben müssen.

Dem freien Ermessen kann es überlassen bleiben, welche neutestamentlichen Texte zur Beleuchtung des alttestamentlichen herangezogen werden. Überheblichkeit und Streit in der Gemeinde, welche die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk stören, bekämpft auch das Neue Testament, indem es Wege zu ihrer Überwindung aufzeigt; man denke etwa an Jak 4:1–10; 1 Kor 3:1ff; 12:12ff; Rö 11:17–24.[3]

Die vorgelegten exegetischen und hermeneutischen Überlegungen sollten zeigen, daß auch über einen Text wie 2 Kö 14:8–14 gepredigt werden kann. Wie diese Predigt heute konkret aussehen sollte, kann – dem Wesen der Predigt entsprechend – nicht mehr allgemein

[1] Zum Verständnis der Heilsgeschichte vgl. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, 1965.
[2] Vgl. aus der Vielzahl der neueren Äußerungen etwa den hilfreichen Aufsatz von H. W. Wolff, *Zur Hermeneutik des Alten Testaments*, Evang. Theologie 16 (1956), S. 337–370 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1964, S. 251–288), und die ausführlichste neuere Behandlung der Probleme im Rahmen einer alttestamentlichen Theologie durch Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1957, S. 2–101 ('Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments, Geschichte und Wort Gottes').
[3] Der letztere Text, nach der Überschrift in der Zürcher Bibel 'das Bild vom wilden und edlen Ölbaum, eine Warnung an die Heidenchristen, sich nicht zu überheben', enthält übrigens ebenfalls ein Pflanzengleichnis.

normiert werden. Es sei aber erlaubt, wenigstens auf eine Möglichkeit, das alte Wort in der heutigen Zeit der ökumenischen Bemühungen neu zu sagen, hinzuweisen. Gehen nicht viele Spaltungen und Konflikte in der Christenheit auf unsere sich an früheren Errungenschaften berauschende Überheblichkeit zurück? Sehen wir nicht die Breschen in unseren Mauern als Gericht für den Bruderkampf? Hat unser Text nicht auch etwas zu sagen zum Verhältnis zwischen Christen und Juden oder zur Auseinandersetzung zwischen den Völkern?

In seinem Buch 'Der Nahe Osten in der Brandung' hat der verehrte Jubilar realistisch und zugleich geistlich wegweisend mitten in die Probleme der Verständigung zwischen den Völkern und den Konfessionen hineingegriffen.[1] Möge ihn daher unser Dank und unser Wunsch, es sei ihm viel Gelingen beschert, in seiner neuesten Wirkungsstätte ökumenischen Dienstes erreichen, im Land der – (Disteln und) Zedern!

Basel E. JENNI

[1] Th. C. Vriezen, *Der Nahe Osten in der Brandung*, 1958 (holl. 1957); vgl. auch das, was dort S. 218 über das Überlegenheitsgefühl des Westens gegenüber dem Osten und S. 221 über Schuldbekenntnis und Buße, Opferbereitschaft und Vergebung gesagt ist.

QUELQUES REMARQUES SUR PSAUME 139

Dans *De literatuur van oud-Israël* l'estimé professeur Vriezen fait une distinction entre trois genres de chants religieux: 'ceux qui sont basés sur le message prophétique, ceux qui ont leur origine dans le culte et ceux qui sont nés de la vie individuelle' (p. 58); de ce dernier genre il affirme: 'c'est dans les chants individuels que la poésie israëlite culmine; ce sont surtout ces poèmes qui ont donné au Livre des Psaumes sa valeur impérissable' (*ibid.*, p. 63).

Ce qui est intéressant c'est que le professeur Vriezen énonce cette distinction, à laquelle il ajoute une différence d'appréciation, en 1961 encore, c.à.d. en s'opposant au mouvement, qui depuis les *Psalmenstudien* de Mowinckel s'accentue de plus en plus de supposer pour tous les Psaumes une situation cultuelle; pensons aux commentaires de A. Weiser dans ATD (⁴1955) et de H.J. Kraus dans BK (1966) où l'on suppose que même chez des Psaumes tels que celui de l'en tête – chez Gunkel encore 'geistliches Lied' par excellence – qu'ici un cadre liturgique peut se distinguer, à savoir celui d'un jugement de Dieu tel qu'on l'invoquait au sanctuaire. En effet cette objectivation des Psaumes, autant que la surestimation qui se produit ces derniers temps de l'élément ministério-traditionnel dans la prédication prophétique, est à mon avis inacceptable. A cet effet nous ferons dans cet article quelques remarques sur Psaume 139.

Certainement il est difficile, depuis l'étude de R. Press sur *Das Ordal im alten Israel*[1] de contester que le jugement de Dieu ait occupé, dans le culte de l'Ancien Testament, une place distincte. Or la question est de savoir à quel point on peut en percevoir la résonnance dans les Psaumes. Press lui-même se borne au Psaume 7, 17, 26; pourtant il y ajoute immédiatement: 'Die Psalmendichter denken kaum noch ernsthaft daran, daß durch das Aussprechen der Eidformel ein Gottesgericht veranlaßt werden könnte'.[2] Il s'agit ici 'nicht um Ordalgebete, sondern um den allgemeinen Gedanken des Gerichtes an allen Menschen'.[3]

Pourtant il est tout aussi bien possible de mettre que le témoignage

[1] ZAW 51 (1933), S. 121–140; 227–255.
[2] *O.c.*, S. 139.
[3] *O.c.*, S. 140.

d'innocence rendu dans ces Psaumes ne forme pas l'introduction à un jugement direct de Dieu, mais demande un arrêt du tribunal sacerdotal, cf. Dt 17:8ss, et que dans ce cas on peut quand-même parler de *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament.*[1] Mais encore dans ce cas-ci il faudra nuancer d'avantage. Les ennemies contre lesquels le poète se défend peuvent lui nuire par des insinuations et de la calomnie, sans qu'on en soit venu à une plainte formelle; au vrai, d'un procès effectivement intenté on n'a la preuve que s'il est question de 'témoins', etc., Ps 35, cf. 109.

Or déjà le fait en lui-même est surprenant que plus tard Schmidt ne considère plus Psaume 139 comme un 'Gebet des Angeklagten'. Il est d'autant plus remarquable que, par contre, les Commentaires des Psaumes plus récents, que je viens de nommer, le font. Cela nous incite d'avantage à des recherches plus détaillées; ces recherches s'occuperont surtout de la question suivante: les versets 1 à 18 peuvent-ils vraiment être compris à partir de cette situation cultuelle de plainte et de jugement de Dieu?

Kraus a proposé de concevoir Psaume 139:1–18 dans le sens de 'Gerichtsdoxologie' reconnue par F. Horst.[2] Or son étude ne donne pas une idée très nette comment il faut se représenter cette 'Gerichtsdoxologie' comme un élément isolé à part de la Confession, et aussi H. Richter[3] préfère parler de 'Die Unterwerfungserklärung unter das Gottesurteil und das Dankgebet nach erfolgter Gerechtsprechung'. Dans ce cas au poète du Psaume 139 devrait forcément s'appliquer cette deuxième possibilité. Mais alors les difficultés vont s'accumulant: les versets 1 à 18 ont-ils vraiment le caractère d'actions de grâces? Et comment se fait-il que ces versets précèdent les versets 19 à 24? Et pourquoi Kraus traduit-il uniquement la première forme verbale des versets 1 à 18 par un parfait ('Du hast mich erforscht') tandis qu'il met par la suite tous les parfaits et imparfaits consécutifs hébreux au présent?

Kraus tire son argument de l'article *Erwägungen zu Psalm CXXXIX* de E. Würthwein,[4] qui interprète la relation entre les versets 1 à 18 et les versets 19 à 24 de la sorte qu'il faut voir dans les versets 19 à 24 soit une ordalie, soit un serment, qui blanchit le poète de suspicion et le remet à même de prendre part au culte, et puis que les v. 1 à 18

[1] H. Schmidt, BZAW 49 (1928).
[2] ZAW 47 (1929), S. 45–54 (= *Gottes Recht*, S. 155–166).
[3] *Studien zu Hiob* (1959), S. 55.
[4] VT VII (1957), S. 165–182.

‘dem zur Verantwortung Gerufenen auf die Lippen gelegt wird’[1] comme ‘die rechte Vorbereitung’.[2] A cette conception aussi on pourrait à mon avis avancer de sérieuses objections. En général il faut déjà se demander si cette méthode est juste de considérer une péricope qui ne semble pas cadrer avec le contexte, comme une formule qu'on met dans la bouche de quelqu'un. De plus il manque pour l'existence d'une préparation formulée ainsi les analogies nécessaires. Dans d'autres témoignages d'innocence on peut, il est vrai, faire appel à l'omniscience de Dieu, mais cet appel se range alors tout à fait dans le cadre d'une invocation de la justice divine envers l'accusé: pour donner un jugement juste il faut que le Juge céleste puisse tout pénétrer et tout embrasser, cf. Psaume 7:10, 11:4ss etc.; mais il est remarquable que le Psaume 139 se tait au sujet même de la justice de Dieu. Finalement il est curieux aussi que dans les versets 1 à 18 les éléments habituels de la lamentation font totalement défaut.[3]

Toute réflection faite, il est évident que nous sommes peu fondés à voir le Psaume 139 sous le jour du culte. Dans cette conception plus récente on s'est trop laissé guidei par l'opinion préconçue qui veut que la piété de l'ancien Israel ne sût suivre que des chemins bien tracés. Il y a là, sans aucun doute, une réaction salutaire contre une orientation trop individualiste du dix-neuvième siècle; mais pourquoi aller d'un extrême à l'autre? ‘Het persoonlijke element is de kracht en het meest eigene van Israëls religieuze geschriften’ (Vriezen, *o.c.*, p. 63).

Quoi qu'il en soit, le problème que pose Psaume 139 nous intrigue assez pour suggérer dans cet article dans quelle direction on pourrait chercher la solution. On voit ce problème toujours dans la relation des versets 1 à 18 d'une part et des versets 19 à 24 d'autre part; l'émotion passionnée de la fin cadre-t-elle avec la méditation qui précède?[4]

Or à mon avis la solution proposée par Würthwein (et par Kraus et Weiser) est certainement exacte quand ils disent que le poète est suspecté. Il est cependant bien douteux si on peut opposer les versets 19 à 24 aux versets 1 à 18. Pour cela le rapport entre les versets 1 à 6 et les versets 19 à 24 est trop apparant; non seulement les ter-

[1] *O.c.*, S. 176. [2] *O.c.*, S. 180. [3] Cf. H. Richter, *o.c.*, S. 50ss.
[4] ‘Wenn dieser Psalm mit der dritten Strophe endigte, so wäre er einer der schönsten der ganzen Sammlung’: Reuss cité par Würthwein, *o.c.*, S. 170.

mes חקר et ידע du verset 1 se retrouvent dans le verset 23, mais encore la reconnaissance de l'omniscience de Dieu dans les versets 1 à 6 se poursuit nettement et aboutit aux versets 23–24: que Dieu, qui connaît le for intérieur du poète, puisse le redresser s'il nourrit des pensées peu justes. Manifestement le poète reconnaît que non seulement il s'attire la suspicion des hommes mais encore qu'il serait envers JHWH lui-même sur la mauvaise voie. Il s'agit de savoir sous quel rapport il faut chercher ces difficultés.

Un examen du Psaume 139 apprend que le poète appartient fort probablement au cercle des sages d'Israel. Cette supposition repose à mon avis sur trois arguments.

Déjà le ton du Psaume rappelle la littérature sapientiale pour laquelle H. Gese croit caractéristique 'die Demut und das Hinnehmen des Unerklärlichen',[1] cf. surtout les versets 6, 17 et suiv.

A cela s'ajoute le choix des mots. Le mot clé חקר revient 27 fois dans l'Ancien-Testament dont 11 se trouvent dans les écrits de sagesse. En total on rencontre le mot מלה 38 fois dont on en trouve pas moins de 34 dans le livre de Job; aussi l'emploi de כחד (v. 15) rappelle Job (7 fois sur 31). Ce qui frappe décidément c'est le nom de Dieu אלוה (v. 19) qu'on trouve 16 fois en dehors de Job, mais qui justement là revient à 41 reprises.

Finalement il faut tenir compte de ce que Psaume 139 ne pense aucunément dans les termes de la tradition historique en Israel, mais que sa pensée est universaliste.

Or A. Alt[2] nous a fait remarquer que 1 Rois 5:9–14 suppose encore une autre littérature sapientiale que celle transmise à nous par les écrits de sagesse de l'Ancien-Testament. Cette physique primitive d'Israel possède des parallèles ancien-orientales, et malgré la censure qui y a été exercée plus tard, elle a laissé pourtant quelques traces dans l'Ancien-Testament lui-même. G. v. Rad signale en 1955 le livre de Job ch. 38,[3] en plus H. Richter indique en 1958 quelques autres passages[4] et S. Herrmann en 1961 signale Genèse 1.[5]

C'est surtout la distinction que Richter fait dans son étude, entre la sagesse d'Israel par rapport à la 'unbelebte Natur' et la 'belebte Natur', qui met Psaume 139 sous un jour nouveau et intéressant; pour la première il signale Job 38:4ss; 28:1, pour la seconde Job 38:39; 39; 40:15–41:26. Cette même distinction peut être appli-

[1] RGG[2] VI, Sp. 1578.
[2] ThLZ 76 (1951), Sp. 139–144 (= KS II, S. 90–99).
[3] SVT III (1955), S. 293–301. [4] ZAW 70 (1958), S. 1–20. [5] ThLZ 86 (1961), Sp. 413.

quée au Psaume 139 (si l'on met la première strophe de Psaume 139 en rapport direct avec la dernière c.-à-d. si les v. 1–6 et v. 19–24 sont vus comme le cadre des v. 7–12 et 13–18), car en effet Psaume 139: 7–12 parle de la nature inanimée et les v. 13–18 de la nature animée. Les deux 'chapitres' de la physique de l'Ancien-Israel se retrouvent dans Psaume 139! A ce sujet on est frappé d'une part par leur conformité et d'autre part par leur divergence: les mêmes thèmes se retrouvent dans Job 38:17, 18, 19 et dans Psaume 139: 7–12, mais au lieu des 'monstres' de Job 39 et suiv. ce sont les débuts insignifiants de l'homme qu'esquisse Psaume 139:13–18, rappelant par contre Job 10: 9ss.

Si Psaume 139 appartient en quelque sorte à la science naturelle d'Israel, déjà auparavant cela a été supposé pour les Psaumes 104; 147; 148. On pourrait penser aussi au Psaume 19, duquel les versets 13ss pourraient bien avoir le même sens que Psaume 139: 23ss. Tout compte fait ce qui en reste est assez maigre. Comment expliquer que de cette physique jadis si florissante, ont subsisté des restes si pauvres?

En tout cas le poète de Psaume 139 est suspecté et cette méfiance a eu rapport à son éventuel דרך עצב, v. 24. Würthwein a démontré qu'il s'agirait ici d'idolâtrie. Mais cette suspicion fut en effet de raison chez les savants d'Israel. Les 'Lumières' de l'époque salomonienne apportaient à Jérusalem la sagesse internationale, mais aussi les princesses païennes et leurs dieux. Et, ce qui est assez curieux, il existe pour Psaume 139 justement une parallèle dans Atharva-veda IV, 16; H. Hommel a pensé à un texte hittite commun,[1] et cela n'a pas, il est vrai, été approuvé partout, mais une certaine analogie entre Psaume 139 et la pensée non-israélite est pourtant frappante. N'est-il pas évident que les accusateurs du poète étaient conscients de cet état de choses et qu'il y avait lieu pour eux de le suspecter d'un דרך עצב?

Le mauvais état dans lequel le verset 19ss, a été transmis[2] nous empêche de former une image nette de l'inquisition à laquelle le poète a dû se soumettre. Mais du moins dans ce cas-ci, on a trouvé la solution à ce qu'on peut appeler, à juste titre, le premier conflit entre 'foi' et 'science': il est possible de parler de la Nature dans un hymne.

Kampen J. L. KOOLE

[1] ZAW 47 (1929), S. 110–124. [2] Cf. ici H. Junker, Biblica 30 (1949), S. 206.

GLAUBE UND POLITIK BEI MARTIN BUBER

Daß Politik als Bereich sachkundigen Wissens und diplomatischen Könnens stets auf letzte Entscheidungen des Menschen bezogen bleibt, die er als ein Glaubender und vor Gott Verantwortlicher zu fällen hat, – diese fundamentale Erkenntnis ist wohl nirgendwo so tief verwurzelt wie im Judentum. Einer der markantesten Zeugen ist Martin Buber.

Es soll hier nun die Frage gestellt werden, wie diese Verwurzelung der Politik im Glauben zustande gekommen ist, wo sie ihren Ursprung und Grund hat. Richten wir diese Frage an Martin Buber, so weist er zuerst und vor allem auf das Alte Testament hin. Wir folgen seinen Erläuterungen und Deutungen, wollen auf ihn zu hören und ihn zu verstehen suchen – ohne die voreilige Gegenäußerung einer Kritik, in der Gespanntheit, die das weithin so Fremde und Ungewöhnliche zu ertasten und zu erfassen sich bemüht.

Ausgehen möchte ich von einem Stück aus dem Buche *Gog und Magog*, in dem Buber seine gesamte Interpretationsweise erläutert und sich selbst in seinem geistigen Wirken vorstellt. Er schreibt: 'Ich habe keine "Lehre". Ich habe nur die Funktion, auf Wirklichkeiten hinzuweisen. Wer eine Lehre von mir erwartet, die etwas anderes ist als eine Hinzeigung dieser Art, wird stets enttäuscht werden. Es will mir jedoch scheinen, daß es in unserer Weltstunde überhaupt nicht darauf ankommt, feste Lehre zu besitzen, sondern darauf, ewige Wirklichkeit zu erkennen und aus ihrer Kraft gegenwärtiger Wirklichkeit standzuhalten. Es ist in dieser Wüstennacht kein Weg zu zeigen, es ist zu helfen, mit bereiter Seele zu beharren, bis der Morgen dämmert und ein Weg sichtbar wird, wo niemand ihn ahnte'.[1] Diese Sätze führen sogleich an grundlegende Voraussetzungen heran, die es beim Erklären und Verstehen der Werke Bubers stets zu beachten gilt. Man würde sich jeden Zugang versperren, wenn angenommen oder erwartet würde, Martin Buber hätte die Absicht, zum Problem 'Glaube und Politik' eine Lehre zu entwickeln; er sei bestrebt, ein systematisch gut fundiertes Gebäude zu errichten, in dessen Gängen und Räumen der Lernbereite sich bald zurechtfinden und auskennen könne. Buber ist ein Feind des

[1] M. Buber, *Werke* III (Schriften zum Chassidismus), S. 1261.

Dogmas und der ethischen Systeme. Er weiß um die finstere Wüstennacht des Lebens, in der jeder Mensch unablässig irrt. Er hütet sich, Behausungen der geistigen Geborgenheit zu errichten, in deren künstlichem Licht dem Irrenden Sicherheit, Orientierungsvermögen und Lebensbewältigung vorgetäuscht werden. Die 'gegenwärtige Wirklichkeit', der es standzuhalten gilt, fordert das mühsame, schrittweise Weg-Suchen heraus. Darin erweist sich Buber als ein Glied Israels, des Volkes der Geschichte und der Wanderung, daß er alle übergeschichtlichen, metaphysischen und dogmatischen Standorte abbricht. Er ist unterwegs, er wartet auf Offenbarung, auf das Sich-Kundgeben der ewigen Wirklichkeit. Keine Lehre, kein Dogma hält stand in der wechselnden Geschichte, in der keine Situation der anderen gleicht und die Wahrheit immer neu erfragt, gesucht und erhofft werden muß. Wer aber auch nur einen Lichtstrahl der ewigen Wirklichkeit in der Wüstennacht der Geschichte empfangen hat, der kann nur die Funktion der 'Hinzeigung' ausüben – um es mit einem Wort Bubers anzudeuten.

Die ewige Wirklichkeit, von der nun zu sprechen, auf die nun mit Buber hinzuweisen, hinzuzeigen ist, wird mit dem Thema 'Königtum Gottes' benannt. Auszugehen ist von dem Ereignis der Offenbarung, die beim Auszug aus Ägypten am Sinai geschah. Hier hat die ewige Wirklichkeit des großen Ich, des Ur-Ich Gottes, sich kundgetan. Aus der Verborgenheit der Wüstennacht ist ER hervorgetreten und hat sich durch den Mittler-Propheten, durch Mose, Israel bekannt gemacht. Die Selbstvorstellung 'Ich bin der Herr' geht aber sogleich über in die Bundeszusage: 'Ich bin dein Gott'. Gott schließt einen Bund, eine *Berith*, mit Israel. In seinem Buch *Moses* fragt Buber nun, welcher Art dieser Bund sei, wie man diesen Bund zu deuten und zu verstehen habe. Auf der Suche nach innerweltlichen Analogien zum Bund, den Gott mit Israel schließt, begegnet Buber zwei charakteristischen Typen: Der erste Typ ist der Bund zwischen zwei einigermaßen auf gleicher Ebene Stehenden, wie ihn z.B. David und Jonathan schlossen. Man könnte – auch im Hinblick auf arabische Parallelen – von einem 'Bruderbund' sprechen. Daß dieser Typus zur Erklärung des Gottesbundes, der am Sinai mit Israel geschlossen wurde, nicht in Frage kommt, ist offenkundig. Die andere Art aber stellt sich am deutlichsten in dem Bund dar, den David, als er König über Juda geworden war, mit den Ältesten der Nordstämme schließt. Hier gibt es keine gleiche Ebene der beiden Partner. Der an Machtrang Überlegene schließt

nicht 'mit' den sich ihm Unterwerfenden, sondern 'für sie' einen Bund. Das Verhältnis von Herrschaft und Dienst bestimmt die Ordnung. Buber nennt diesen Typus den 'Königsbund' und erklärt: Einen solchen Königsbund schloß Gott durch den Mittler-Propheten Mose mit Israel – Er als der Überlegene, als der in einem unvergleichlichen Sinne Erhabene und Mächtige, mit dem schwachen und schutzlosen Volk. Daß diese Analogie zum Königsbund im Verhältnis Gottes zu Israel maßgebend und bestimmend ist, sieht Buber in zwei Beobachtungen bestätigt: 1) In einigen Texten der älteren Überlieferung des Alten Testaments wird der Gott Israels 'König' genannt. Vom 'Königtum Gottes' wird also zu sprechen sein, wenn auf die Offenbarung der ewigen Wirklichkeit im Bund hingezeigt wird. 2) Der Name 'Israel' enthält einen bleibenden Hinweis auf die königliche Herrschaft Gottes über das Volk seines Bundes. Hier schließt sich Buber einer philologischen Erklärung des Namens 'Israel' an, die Martin Noth in seinem Buch *Die israelitischen Personennamen* (1928) gegeben hat. Jisra-El heißt: 'Gott herrscht'. Der Name 'Israel' tut demnach kund, daß die Gemeinschaft der Herrschaftsbereich ihres Gottkönigs ist.

In seinem Buch *Königtum Gottes* zeigt Buber dann, wie das 'Königtum Gottes' in Israel in seinem Wesen und Wirken zu verstehen ist. Auch die benachbarten Völkerschaften verehren ihre Götter als 'Könige'. Der Unterschied aber liegt darin, daß den altorientalischen Götterkönigen ein naturhaft-kosmischer Herrschaftsbereich zugeordnet wird, während der Gott Israels im geschichtlich-politischen Bereich seine Macht ausübt. Der Gottkönig Israels erweist sich als ein führender, mitgehender Gott, der das wandernde Gottesvolk durch die Geschichte begleitet. Doch ungleich wichtiger als dieser Unterschied der Bereiche ist die einzigartige Tatsache, daß der Gott Israels seine königliche Herrschaft über sein Volk in den Geboten des Gesetzes kundtut und damit einen unvergleichlichen Ausschließlichkeits- und Unbedingtheitsanspruch der Gemeinschaft gegenüber im Bunde erhebt. Ich zitiere einen bedeutsamen Abschnitt aus dem Buch *Königtum Gottes* und werde die Sätze hernach erläutern. Buber schreibt: 'Der Unbedingtheitsanspruch des Gotteskönigtums erfüllt sich, indem das Volk – Gott selber zum König ausruft, ihn allein und unmittelbar; und indem Gott selber, allein und unmittelbar, die Königsherrschaft antritt. Er begnügt sich nicht damit, "Gott" im religiösen Sinn zu sein, er will nicht einem Menschen das Regiment über die ganze Tatsächlichkeit des welt-

lichen Lebens übergeben: eben dieses Regiment beansprucht er und tritt er an, denn es nichts gibt, was nicht Gottes wäre. Er wird den je und je von ihm Erwählten seine Aufträge erteilen, aber bloße Macht ohne einen situationsgebundenen Auftrag mag er nicht verleihen. Er gibt seinen Willen zunächst als Verfassung kund – nicht Verfassung von Kult und Sitte nur, auch von Wirtschaft und Gesellschaft –, er wird ihn immer wieder den wechselnden Geschlechtern kundtun, wohl auch institutionell durch priesterlichen Mund, vor allem aber in der Freiheit seines einherbrausenden Geistes, durch jenen, den der Geist ergreift. Die geschichtsgeläufige Trennung von Religion und Politik ist hier im realen Paradox aufgehoben?'[1]

In der Tat: Dies ist eine entscheidende Erklärung! Jetzt wird die Frage angeschnitten: Wie verhalten sich Religion und Politik, Glaube und konkret-geschichtliches Handeln zueinander? Unter der Königsherrschaft Gottes wird Israel eine religiös-institutionelle Verfassung gegeben, begründet und begleitet vom Gesetz und von der priesterlichen Weisung. Aber dieses Grundlegende, Beharrende, Bewahrende und Umgrenzende des Religiösen wird immer wieder durchstoßen von situationsgebundenen Aufträgen, die in den geschichtlich-politischen Bereich hineintreffen. Der Gott Israels tut sich kund als der Herr des ganzen Lebens. Sein königliches Regiment erstreckt sich nicht nur auf die Sphäre des Religiösen, sondern zugleich, in der Freiheit und Macht seines einherbrausenden Geistes, auf die volle Diesseitigkeit politischer Entscheidungen. Religion und Politik, Glaube und Politik können nicht voneinander getrennt werden. Sie haben ihre Einheit in der ewigen Wirklichkeit der alldurchdringenden Königsherrschaft Gottes und begegnen dem Menschen in dieser unaufhebbaren Einheit als 'reales Paradox'.

In der Situation des Lagers, in der sich Israel nach den Ereignissen am Sinai, während der Wüstenwanderung, vorfand, sieht Buber die erste zeichenhafte Verwirklichung der Gottesherrschaft: 'Durch den Königsbund wird dem Weilen Gottes im Lager, seinem "Einwohnen", der theopolitische Charakter verliehen; seine Gegenwart ist jetzt die des Königs, als König erteilt er Bescheid und Befehl, als König zieht er voran'.[2] In diesem Zitat stoßen wir auf den Begriff 'Theopolitik'. Die Voraussetzungen zum Verstehen dieses Begriffs gaben die soeben referierten Erklärungen. Theo-Politik ist

[1] *Werke* II (Schriften zur Bibel), S. 647.
[2] *Werke* II (Schriften zur Bibel), S. 675.

das von dem Gottkönig durch Bescheid und Befehl gewiesene konkret-diesseitige Handeln der Gemeinschaft. Die Politik ist gleichsam durchdrungen von der Gottesherrschaft; das menschliche Verhalten von Glaube und Gehorsam. – Wenn aber von der zeichenhaften Bedeutung des durch die Einwohnung des Gottkönigs regierten Lagers die Rede war, so wird damit nicht etwa auf ein jenseits der Weltwirklichkeit stehendes Symbol oder Ideal hingewiesen, sondern vielmehr auf ein Urverhältnis, auf eine Ursituation, die auf das Eigentliche und Wesentliche des Gott-Volk-Verhältnisses hindeutet. Als Israel das Wüstenlager hinter sich läßt und in das Land einzieht, da beginnen sogleich die unabsehbaren Spannungen. Gewiß, das Volk verzichtet anfangs darauf, ein politisches Gemeinwesen zu gründen. Es lebt als religiöse Eidgenossenschaft in einer vorpolitischen Lebensordnung, die sich ausschließlich der Herrschaft des Gottes Israels unterstellt wieß. Buber spricht von der 'altisraelitischen Theokratie' und macht darauf aufmerksam, daß in den kriegerischen Auseinandersetzungen, in die das Zwölfstämmevolk hineingezogen wurde, nicht etwa ein ständiger Herrscher und Führer, sondern jeweils ein 'Entbotener', ein von dem Machtgeist Gottes Ergriffener, dem Heere voranzog. An den Auseinandersetzungen, die dann später der Entstehung des Staates und der Begründung eines erblichen Königtums voraufgehen, kann man erkennen, wie tief Israel sich in der Gottesherrschaft verwurzelt wußte. Der Gideon-Spruch und die Jotham-Fabel sind für Buber die entscheidenden Dokumente. Gideon weist den Wunsch nach Einsetzung eines erblichen Königtums mit den Worten zurück: 'Nicht ich will über euch herrschen, nicht mein Sohn soll über euch herrschen, ER soll über euch herrschen', ER – der Gott Israels. Die Jothamfabel aber, als die 'stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur' – wie Buber sie nennt – stellt das menschliche Königtum als eine unproduktive, müßige, aber auch verwirrende und zersetzende Institution dar. So ist das 'Gemeinwesen ohne Obrigkeit', das in der ersten Zeit in Palästina existierte, von der Überlieferung als ein Volk verstanden worden, dem eine unsichtbare Obrigkeit genügt. Dann aber wurde Israel zur Zeit Sauls und Davids unter äußerem Druck und aus innerem Verlangen zu einem Staat. Menschliche Regenten standen an der Spitze und suchten die Geschicke der Gemeinschaft zu leiten. Zwar gab es die mächtige messianische Konzeption, in der der irdische König zu einem Repräsentanten des Gottkönigs wurde, doch soll dieses Thema, das Buber in anderen Zusammen-

hängen sehr eingehend behandelt, jetzt nicht angeschnitten werden. Wir müssen vielmehr der Frage nachgehen, wie Buber die theopolitische Forderung im Bereich eines autonomen menschlichen Königtums verwirklicht sieht. Damit aber wird alle Aufmerksamkeit auf diejenigen Männer in Israel gelenkt, die, von der Freiheit des einherbrausenden Geistes Gottes ergriffen, situationsgerichtete Aufträge erhielten, um der Theopolitik in der Machtsphäre des menschlichen Regenten und gegen ein vom Gottkönig abgewandtes Volk die Bahn zu brechen. Diese Männer sind die Propheten. Sie sind die 'Entbotenen' Gottes, die in den veränderten Lebensordnungen die Gegenwart, Kraft und Unmittelbarkeit des von keinem Verfassungswandel außer Kraft zu setzenden und in Israel stets gültigen Gottesbundes vom Sinai erwiesen.

Ich beziehe mich zunächst auf eine für den Standort der Prophetie wichtige Erklärung Bubers, die in dem Buch *Der Glaube der Propheten* zu finden ist. Buber schreibt: 'Zu dem Königsbund von Gott und Volk, zu diesem Führen und Sichführenlassen gehört noch etwas, noch einer: der Mittler. Die Offenbarung, der Bundesschluß, die Gesetzgebung, die Befehlserteilung geschehen durch die "übersetzende" Rede eines sterblichen Mannes; was Israel Gott zu fragen oder zu bitten hat, wird durch innere oder äußere Rede dieses Einzelnen vorgebracht; die Menschenart, die solchermaßen das Wort von oben nach unten und von unten nach oben trägt, wird biblisch NABI, Künder, genannt'.[1] Erster Künder und Mittler zwischen Gott und Volk war Mose – so haben wir es bereits gesehen. Mose ist das Urbild des prophetischen Künders; von ihm her ist die gesamte Prophetie in Israel zu verstehen. Wenn von den Propheten die Rede ist, dann verbinden sich ja meist mit diesen Männern fehlorientierte, aus fremden Bereichen entlehnte Vorstellungen. Darum ist eine Berichtigung des herkömmlichen Prophetenbildes und eine Präzisierung der Vollmacht der Künder unerläßlich. Ich zitiere Buber: 'Der israelitische Prophet redet in die volle Aktualität einer bestimmten Situation hinein. Er sagt fast nie ein eindeutig feststehendes Stück Zukunft voraus; der Gott Israels übergibt ihm nicht ein fertiges, mit künftigem Geschehen beschriebenes Schicksalsbuch, das er vor seinen Hörern aufzurollen hätte... Der echte Prophet tut kein unabänderliches Verhängnis kund; er redet in die Entscheidungsmächtigkeit des Augenblicks hinein, und zwar so, daß gerade seine Unheilsbotschaft an diese Entscheidungsmächtig-

[1] *Werke* II (Schriften zur Bibel), S. 295f.

keit rührt'.[1] Oder eine andere Erklärung: 'Prophezeien heißt, die Gemeinschaft, an die das Wort gerichtet ist, unmittelbar oder mittelbar vor die Wahl oder Entscheidung stellen. Die Zukunft ist nicht etwas gleichsam schon Vorhandenes oder Wißbares, sie hängt vielmehr wesentlich von der echten Entscheidung ab, das heißt von der Entscheidung, an der der Mensch in dieser Stunde teilhat'.

An einem einzigen prophetischen Text, und seiner Erklärung durch Martin Buber, will ich nun zu zeigen versuchen, was es heißt, unter dem Ruf des Künders in die Entscheidung gestellt zu sein um dann im Glauben eine politische Situation zu bestehen. In Bubers Buch *Der Glaube der Propheten* wird die Botschaft des Propheten Jesaja unter die Überschrift gestellt 'Die theopolitische Stunde'. Im Mittelpunkt steht eine Erläuterung des Abschnittes Jes 7:1–9. Ich zitiere zunächst den Text in der Übersetzung Martin Bubers:

1 Es geschah in den Tagen des Achas Sohns Jotams,
Sohns Usijahus, Königs von Jehuda,
daß heranstieg Rezin König von Aram mit Pakach
Sohn Remaljahus König von Jißrael wider Jerusalem
zu seiner Erkämpfung
aber er vermochte es nicht zu erkämpfen.
2 Gemeldet war dem Hause Davids worden, man
sprach:
Aram überlagert Efrajim.
Da bebte sein Herz und das Herz seines Volks,
wie die Bäume des Walds vor dem Windbraus beben.
3 ER aber sprach zu Jeschajahu:
Zieh doch hinaus, Achas entgegen,
du und Rest-kehr-um dein Sohn,
ans Ende der Rinne des oberen Teichs,
an der Straße zum Wäscherfeld,
4 und sprich zu ihm:
Halte dich still,
fürchte dich nimmer,
nimmer weich werde dein Herz
vor diesen zwei qualmenden Fackelstummeln,
bei der Zornglut Rezins und Arams und des
Remaljahu Sohns!
5 Dieweil Böses wider dich beschloß Aram samt
Efrajim und dem Remaljahu Sohn,
sprechend:
6 Hinübersteigen wollen wir wider Jehuda,
es aufschrecken,
es uns aufbrechen

[1] *A.a.O.*, S. 344.

und als König in seiner Mitte den Sohn Tabels königen –
7 hat mein Herr, ER, so gesprochen:
Nicht soll das bestehn,
nicht soll das werden!
8 Denn mag auch Damaskus Haupt Arams sein,
Rezin Haupt Damaskens,
jenes gilt:
'. . . . .
. . . .
und über fünfundsechzig Jahre
stürzt Efrajim aus dem Volksein' –
9 mag auch noch Samaria Haupt Efrajims sein,
der Remaljahu Sohn Haupt Samarias!
Doch vertraut ihr nicht, bleibt ihr nicht betreut.

Mit ein paar Worten soll die geschichtliche Situation, in die uns dieser prophetische Bericht hineinführt, skizziert werden. Die Staaten Nordisrael (Ephraim) und Syrien-Damaskus (Aram) planen einen Aufstand gegen den mächtigen Zwingherren Assyrien; sie bilden eine Koalition, in die auch Juda, das Südreich, hineingezwungen werden soll. Der judäische König Ahas aber weigert sich, das Risiko einer Rebellion gegen Assyrien auf sich zu nehmen. Nun soll er mit Gewalt zur Teilnahme gezwungen werden. Aram und Ephraim führen Krieg gegen Juda; sie wollen Jerusalem erobern. Dieser syrisch-ephraimitische Feldzug fand in den Jahren 734/3 statt. Durch den zitierten Text werden wir mitten in das Geschehen hineinversetzt. Der Angriff auf Jerusalem steht bevor. Da tritt der Prophet Jesaja auf und übermittelt Ahas das Gotteswort: 'Halte dich still, fürchte dich nimmer, nimmer weich werde dein Herz – vor diesen zwei qualmenden Fackelstummeln... Der Herr hat gesprochen: Nicht soll das bestehn, nicht soll das werden!' – Ahas wird also aufgefordert, sich von aller Unruhe der Verteidigungsmaßnahmen abzuwenden, er soll – wie es in Vs. 9 heißt – dem Gott Israels vertrauen, ihm glauben. Das ist eine theopolitische Stunde. Aber welche Bedeutung hat denn die Haltung, die der Prophet dem König anempfiehlt und im Namen Gottes befiehlt? Ich zitiere Buber: 'Man hat diese Haltung vielfach für eine zwar religiös bedeutsame, aber von der geschichtlichen Wirklichkeit aus gesehen unkluge, "utopische" erklärt. Aber die Welt des prophetischen Glaubens ist eben die geschichtliche Wirklichkeit, und zwar mit dem kühnen und durchdringenden Blick des zu glauben Wagenden gesehene. Was hier waltet, ist freilich eine Politik besonderer Art,

eine Theopolitik, der es darum zu tun ist, in einer bestimmten historischen Situation ein bestimmtes Volk der göttlichen Herrschaft einzuordnen, so daß es der Erfüllung seiner Aufgabe näher gebracht wird, der Anfangsteil des Gottesreiches zu sein. Man vertraut dem Herrn dieses Reiches, daß er die ihm ergebene Gemeinschaft schützen werde; aber in einem damit vertraut man auch auf die innere Mächtigkeit und die Beeinflussungskraft der Gemeinschaft...'[1] Wir erkennen deutlich, wie Buber mit diesen Sätzen zunächst zwei oft vorgetragenen Auffassungen entgegentritt: 1) Es widerspricht dem alttestamentlichen Glauben, wenn man die dem König Ahas aufgetragene Haltung als zwar 'religiös bedeutsam' erklärt, sie aber damit zugleich im Bereich des Nur-Religiösen beläßt und isoliert. Angebot und Forderung des prophetischen übermittelten Gotteswortes greifen hinein in den politischen Bereich. 2) Ebenso falsch aber wäre es, den Gesichtspunkt des Utopischen einzuführen – wie immer dieser Begriff auch bestimmt sein mag. Buber sagt zu allen Versuchen, vom utopischen Charakter der Prophetie zu sprechen, ein deutliches Nein. Die Herrschaft Gottes ist für ihn eine dem Glauben eröffnete Wirklichkeit. Theopolitik ist das dieser Glaubenswirklichkeit entsprechende, in der konkreten geschichtlichen Situation bewährte gehorsame Handeln – die Einordnung in die Gottesherrschaft. Entscheidend aber ist, daß diese Theopolitik nicht nur auf eine bestimmte geschichtliche Stunde, sondern auch auf eine bestimmte menschliche Gemeinschaft bezogen ist: auf das erwählte Volk, das berufen ist, Anfangsteil, Signal, Vorbote der Gottesherrschaft auf Erden zu sein. So wird man sich stets vor Augen halten müssen, daß die bestehende Voraussetzung, auf die hin und von der her Jesaja sein Volk anspricht, der Gottesbund ist. Wir verstehen dann auch sogleich folgendes Zitat: 'Bündnisse sind für ein solches Volk religiös falsch, weil sie es in Abhängigkeit ziehen, die der einen rechten zuwidergehen'.[2] Doch Buber fährt fort: 'sie (die Bündnisse) sind damit auch politisch falsch, weil die das Volk in fremde Machtkämpfe verwickeln, in denen es, zumal wenn es wie das kleine Israel zwischen zwei Riesensystemen zu leben hat, seine Selbständigkeit verlieren und schließlich zugrunde gehen muß'. Das heißt also: Das theopolitisch Geforderte ist auch das politisch Vernünftige, Zweckmäßige und Zielsichere. Buber kann sogar von einem 'zuverlässigen politischen Programm'[3]

[1] *Werke* II, S.378.
[2] *A.a.O.*, S.378. [3] *Werke* II, S.378.

sprechen und will damit sagen, daß das militante, kriegerische Verhalten und politisch so selbstverständlich erscheinende Handeln – allen realitätsbeflissenen Rechnungen und Kalkulationen entgegen – ein sehr unvernünftiges und unzuverlässiges Tun ist. Ja, Buber meint, man dürfe die Forderung des Propheten nach Passivität, Stillehalten und Abwarten wahrhaftig nicht nur als negative Verhaltensanweisung verstehen. Ich zitiere: 'Es ist kein bloß negatives Programm, wenn man die ganze prophetische Lehre von der gerechten Ordnung des Gemeinschaftslebens hinzunimmt: eben wenn man *diese* Ordnung verwirklicht, hat man im Stillehalten eine geradezu magnetische Kraft'.[1] Im übrigen aber gilt hier: 'Wer sich mit den Mächten einläßt, sagt sich von der Macht der Mächte, der ermächtigenden und entmächtigenden, los und büßt ihren Beistand ein; wer vertrauend stillehält, gewinnt eben darin die politische Einsicht und Kraft, um der Gefahr standzuhalten'.[2] Darum ist 'kleine Politik' mit allen ihren engstirnigen Selbstbehauptungen ein Monolog. 'Große Politik' aber in der Weite des theopolitischen Horizontes ist ein Dialog mit dem Herrn der Geschichte.[3] Man könnte auch sagen: Politik als eigenständige Technik und diplomatisch-autonomes Handwerk ist ein einsamer Monolog, den die Gemeinschaft mit sich selbst führt. Der Glaube aber verantwortet fragend und forschend, hörend und gehorchend die politische Tat vor dem lebendigen Gott – in einem Dialog, der immer neu aufgenommen werden muß, als Reaktion auf die Prophetie, die als wahrheitserhellende Macht in die jeweilige Situation hineinstürmt.

Damit habe ich den Kern der Erläuterungen und Darlegungen Martin Bubers erreicht. Und nun wird man gewiß fragen, was man denn mit diesen Ausführungen anfangen könne. Es ist nicht verwunderlich, wenn gelegentlich die Meinung aufgekommen ist: Dieses Alte Testament stammt aus einer archaischen Welt, in der noch alles Leben gottverbunden und gottbegründet war, in der es noch so etwas wie 'Theokratie', Gottesherrschaft und Theopolitik, gottgelenkte Politik geben konnte. Aber man sollte wohl darauf achten, daß eben dieses Alte Testament im Judentum – und ich denke jetzt besonders an Martin Buber – den Glauben als eine gegenwärtige Kraft entfacht hat, die sich in unserer modernen Welt bewährt. Vieles von dem, was wir den kulturellen und politischen Nonkon-

[1] *A.a.O.*, S.379.
[2] *A.a.O.*, S.380f.
[3] *A.a.O.*, S.381.

formismus des Judentums zu nennen pflegen, hat letztlich eine theopolitische Wurzel. Man kann dieses Phänomen bestaunen und wird es vielleicht sogar kritisch oder skeptisch beargwöhnen. Und doch sollten wir aus den Hinzeigungen auf die 'ewige Wirklichkeit', die Martin Buber gewagt hat, einige Fragen hören und Rufe vernehmen. Ich fasse das Wesentliche abschließend zusammen:

1) Keine Lehren, keine ethischen Systeme sollen wir der geistigen Welt Martin Bubers entnehmen oder entlehnen. Aber dies kann geschehen: Daß unser Denken und Fragen machtvoll in Bewegung gebracht wird; daß wir es wagen, die Standpunkte, die zum Verhältnis von Glaube und Politik mit Schlagworten, ideologischen Programmen und dogmatischen Einstellungen gewonnen und behauptet worden sind, zu verlassen, um nach neuer Wahrheit und neuer Gewißheit auf dem Entscheidungsfeld der Geschichte zu fragen.

2) Martin Buber hat immer wieder, vor allem in seinen Aufsätzen und Vorträgen aus den Jahren 1925–1932, den abendländischen europäischen Dualismus beklagt – diese Spaltung des menschlichen Seins in zwei aus eigenem Recht bestehende, voneinander unabhängige Gebiete. Da steht auf der einen Seite die Wahrheit des Geistes, auf der anderen die Wirklichkeit des Lebens. Glaube und Politik liegen getrennt nebeneinander, mitunter locker verbunden durch ethische Systeme, die eine Annäherung in der Gesinnung des Vertrags erstreben. Mit dieser Trennung und Spaltung aber wird das Entscheidende unterbunden: Die Verwirklichung des Glaubens im alltäglichen Leben und im politischen Bereich. Wo aber der Glaube flügellahm wird, da steigen die Raketen der Ideologie hoch und durchdringen das politische Leben mit sogenannten modernen Glaubensüberzeugungen, die den Menschen von einem Chaos ins andere hineinjagen, weil er sein neues Programm, dem neuen Glauben entsprechend, verwirklichen will.

3) Martin Buber erinnert die Christenheit und die sogenannte christliche Welt, aber nicht nur sie, sondern alle, die bereit sind, zu hören und der Wahrheit in der Geschichte auf den Grund zu gehen, an das Alte Testament, an die Herrschaft des Einen Gottes, der auf dem Wege über Israel zur Welt kommt. Er erinnert an den Sinai und an die Prophetie, an die Künder des alten Bundes, ohne die niemand das Neue Testament erkennen und verstehen kann. Denn

auch das Neue Testament kann in den Händen einer geschichtsentfremdeten Kirche zu einer Ideologie werden – zu einer christlichen Ideologie, die dann das politische Leben mit Prinzipien zu durchdringen sucht, die nicht die Wahrheit der Stunde, sondern ein übergeschichtliches Substrat, eine von der Wirklichkeit abgezogene Scheinwahrheit bringt.

4) So kann in einem neuen Hören auf das Alte Testament ein neues Fragen nach der rechten Entscheidung im politischen Raum erwachen. In dieser Hinsicht aber können keine Lösungen oder Lehren ausgegeben werden, die abstrakt und beziehungslos zu der wechselnden geschichtlichen Stunde Anspruch auf Beachtung haben könnten. Wir sollten nicht zu schnell nach Antworten haschen, sondern den Wirbel der Fragen hineinwirken lassen in das starre und hilflose Denken. Denn nur die Unruhe verheißt einen Neubeginn.

Hamburg H. J. KRAUS

THE EMPHASIZING PARTICLE *GAM* AND ITS CONNOTATIONS

Although they belong to the minor parts of speech, particles are nevertheless very important; if not correctly understood, they can cause major difficulties and serious misunderstandings, because the exact meaning of an entire sentence sometimes hinges on a single particle. Without a full grasp of the particles, which not only express the mutual connection of sentences, but also the secondary modifications of thought in speech and the closer relation of words to one another,[1] the gist of a sentence can elude one completely. We know this to be true of every foreign language, so it goes without saying that it also applies to Biblical Hebrew, where, as every student knows, the particles prove to be among the most difficult words to translate correctly, not only because of the etymology, but more especially from the syntactical point of view. The fact of the matter is that, despite their importance, the particles of Biblical Hebrew have not yet been dealt with as thoroughly as the verbs or nouns. As far back as 1912 B.Jacob wrote: 'Eingehende Untersuchungen über die Partikeln... fehlen uns noch',[2] and today, fifty years later, his remark still holds true of quite a number of particles. Admittedly the task of studying particles is both laborious and, in view of the great number of texts involved, even fearsome, but because of their importance it will prove to be most rewarding. The present study deals with one of the most widely used – but lesser known – particles. Who would not agree that many Bible translators seem to lack a comprehensive grasp of the primary meaning and different connotations of the particle *gam*? Even a superficial glance through modern Bible translations shows that *gam* is universally understood as a particle primarily denoting addition, rendered almost invariably '*also*', '*moreover*', '*and*', while it is left untranslated in many cases where these meanings fit awkwardly in the context. In those cases where *gam* emphasizes a particular word, it is almost without exception rendered '*even*' or '*also*', or simply left untranslated. The other connotations of the word are translated by '*yea*', '*yet*', '*though*', '*still*', etc., or blithely ignored when the accepted renderings are

[1] Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar*, 1960, par. 99, 1, a.
[2] B.Jacob, *Erklärung einiger Hiob-Stellen*, ZAW 32 (1912) S.282.

ill-adapted for use. As we shall see later there are a few interesting exceptions to the general pattern stated here, but on the whole little justice is done to the primary meaning of the word and its connotations.

The aim of this paper is, first, to show that the primary function of the particle *gam* is to emphasize, whereas its function to denote addition is a secondary development; and second, to prove that there has been a logical progression from this primary meaning as an emphasizing particle to the secondary function as denoting addition. Here we hope to show that owing to the numerical preponderance of its use as a particle denoting addition, its primary function as an emphasizing particle was forced into the background, and has remained obscured in many instances, with the result that translators have not shown due appreciation of those primary connotations. Taking the Revised Standard Version (RSV) and the new Dutch Version (NBG) as representative of modern translations, we shall see that, in spite of the fact that in the great majority of instances where *gam* occurs in the Old Testament (Köhler counted 765!) it does denote addition, there are still far too many *also's* and '*ook's*'. Moreover, seeing that in their dictionaries Köhler, Gesenius, and others, seem to take its primary function to be that of denoting addition, we might say that lexicographers have failed to recognise a course of development in its different meanings and connotations. Undoubtedly there must have been a logical course of development from its primary meaning to secondary connotations. Can we discover this primary meaning, and trace the course of development? To do so, we shall have to start with the etymological study of the word.

In his Lexicon L. Köhler mentions the Ugaritic *gm* as a cognate word, and under the root *gmm* he refers to the Arabic *ǧamma* – 'be abundant, collect'. The root *gmm* does not occur in Biblical Hebrew, but in later Hebrew and Aramaic it means 'to join, connect, make smooth', though, as this root is evidently a denominative of *gam*, that does not really help us. The same applies to the Arabic *ǧamma* which represents a later development. So we are left with the Ugaritic *gm*, wich means 'aloud'. So far as the etymology of the Ugaritic word is concerned, C. H. Gordon connects it with *g* – '*voice*' and regards it as an adverbial *-m* form.[1] Apart from the philological soundness of this supposition, the etymology is corroborated by the contexts, where *gm* is always used with the verb 'to cry, shout', so

[1] *Ugaritic Manual*, 1955, p. 85.

that the meaning *'with voice, aloud'* fits excellently. There can be little doubt that Gordon's etymology of *gm* is correct. This, however, does not solve the problem of the etymology of *gam* in Hebrew, because it has not yet been proved beyond any reasonable doubt that the two words are cognate. The fact that the Ugaritic word cannot and should not be rendered like the Hebrew *gam*, and on the other hand the fact that the Hebrew *gam* does not seem to mean 'aloud', has always been an impediment in regarding the two words as cognate. Their meanings in the two different languages do not correspond, with the result that they have been only reluctantly recognised as cognate. But we have to agree that a lack of strict correspondence in meaning does not rule out etymological relationship, for the simple reason that we have to allow for parallel development as well as non-parallel development in different but allied languages, and even for the fact that a word did not develop in one language while it did so in another. In my opinion the latter is what happened in the case of the word under discussion. The two words are indeed cognate, but in Ugaritic it retained its original meaning without developing any further (at least so far as our sources allow us to say), while in Hebrew it had a long course of development. As will be shown presently, the function of *gam* as an emphasizing particle is a further development of the word *gm* which has its original meaning preserved in Ugaritic.

Assuming that Ugaritic *gm* and Hebrew *gam* represent the same original word, and seeing that Ugaritic has preserved the original meaning, we may now proceed to trace the course of its development in Hebrew. Immediately the question arises as to whether the original meaning *'aloud'* has not been preserved in Hebrew as well. To this some scholars would give a positive answer. It was M. Dahood who, so far as I know, was the first to point out that in some instances in the Old Testament the original meaning of *gam* has survived and should be rendered *'with a loud voice'*. These cases are: Ps 137:1 'There we sat, with a loud voice we cried',[1] Is 13:3 '...with a loud voice I have called my warriors into my presence',[2] Jer 48:2 'With a loud voice shall Madmēn weep',[2] Ps 85:13 'With a loud voice the Lord gives rain...',[3] Ps 71:24 'Aloud will my tongue rehearse your justice all day long' and also vs. 22 'Aloud will I praise you with the

[1] M. Dahood, *Textual Problems in Isaia*, CBQ, 22 (1960), p. 402, n. 7.
[2] M. Dahood, *Ugaritic Studies and the Bible*, Gregorianum, 43 (1962), p. 70.
[3] M. Dahood, *Hebrew-Ugaritic Lexicography* II, *Biblica*, 45 (1964), p. 399.

lyre'.[1] To these D. Beirne has added Num 11:4 'And the people of Israel sat down and wept aloud'.[2] On the whole I am not convinced that '*with a loud voice*' is the best, let alone the only possible, rendering of *gam* in these seven texts, although in most of them, it does make good sense, because it appears in contexts dealing with 'crying, calling, weeping, rehearsing or praising'. Then we must ask whether we have to render *gam* in this way simply because it is used in connection with one of these verbs. If so, what about texts such as Jer 4:12 *'attāh gam-'ănî 'ădabbēr mišpāṭîm 'ôtām* and Zech 9:12 *gam-hayyôm maggîd mišnèh 'āšîb lāk* and Judg 8:9 *wayyômèr gam-le'anšê penû'ēl* and Joel 1:20 *gam bahămôt śādèh ta'ărōg 'ēlèkā?* Have these remained unobserved? Or do we have to translate Jer 4:12 'Now I will speak judgment upon them with a loud voice', Zech 9:12 'Today I declare with a loud voice that I will restore to you double', Judg 8:9 'Then he said with a loud voice to the men of Penuel' and Joel 1:20 'With a loud voice the wild beasts cry to thee'? A closer examination of these four texts and the seven studied by Dahood and Beirne reveals that the only reason for rendering *gam* '*with a loud voice*' seems to be the fact that it is accompanied by a verb expressing a function of the voice. Every single one of them, however, can be rendered quite satisfactorily in other ways. Moreover, when we examine these texts in their wider context and against the background of the usage of *gam* elsewhere in the Old Testament, we have to query the correctness of the translation offered. The function of *gam* in Jer 48:2 is plainly that of denoting addition: 'You also, O Madmēn, shall be brought to silence', because Madmēn, if it ever existed, was one of several towns against which the prophet uttered doom. In Ps 71:24 *gam* likewise denotes addition: not only will his lips (vs. 23) but also his tongue contribute to the praise of the Lord, and in the 22nd verse *gam* does not emphasize the pronoun (which is a very common and widespread function of our particle) but serves to introduce a new, additional aspect, that of praising with musical instruments: 'What is more, I myself will praise thee with the harp...' (Further examples of this connotation will be given presently). As for Ps 85:13, *gam* introduces a final, decisive statement, and can best be rendered 'In fact the Lord will give what is good...' (of this particular usage also more examples will be given later; we may only note that Zech 9:12, referred to above, should be translated: 'As a matter of fact,

[1] See note 3 on previous page.
[2] D. Beirne, *A Note on Numbers 11, 4*, Biblica 44 (1963), pp. 201–203.

today I declare that I will restore to you double'). In Ps 137:1 and Is 13:3 *gam* is used in a construction which occurs quite frequently, the Perfect of the verb followed by *gam* and another Perfect. In these cases *gam* introduces a verb expressing a climax, an additional, all-important action; thus Ps 137:1 should be rendered 'There we sat, what is more, we wept' and Is 13:3 'I myself have commanded my consecrated ones, what is more, summoned my mighty men...' Other examples are Gen 30:8 'I have wrestled with my sister, what is more, I have prevailed', Job 21:7 '...reach old age, what is more, grow mighty in power' and even Ps 118:11 'They encircled me, what is more, they surrounded me'. More often the second verb is introduced by *wegam*, e.g. Gen 17:16; 30:6; 37:7; 38:22, 24; Ex 3:9; 5:2; 6:4f; 19:9; Josh 2:24, etc., where *wegam* should be rendered '*and what is more,...*' In these cases, it shoud be noted, the English 'what is *more*' expresses 'what is *important*', 'what is *decisive*'.

The remaining instance of *gam* 'with a loud voice', proposed by Beirne followed by Dahood, is Num 11:4 *wayyāšubû wayyibkû gam benê yiśrā'ēl*, which Beirne rendered 'And the people of Israel sat down and wept aloud'. Do we here have to take *gam* with 'the people of Israel' or with the verb *wayyibkû?* The position of the word in the sentence does not help us very much, because, as Köhler remarked *gam* 'steht oft nicht da, wo es logisch hingehört, sondern in Fernstellung' (*s.v.* 10). Judged by the numerous instances where *gam* is used in the same type of construction, we must take it with the subject of the verb and not with the verb itself. This rules out the possibility of *gam* here being an adverb meaning '*aloud*'. We might cite a few examples of similar usage of this word. In Ex 7:8ff we are told that Yahweh instructed Moses and Aaron as to what they should do in the event of Pharao's asking proof of their ability to work miracles: Moses was to command Aaron to take his rod and cast it down before Pharaoh. Moses followed Yahweh's instruction (vs. 10) and in vs. 11 we read *wayyiqrā' gam-par'ōh lahăkāmîm*, the only correct translation of which is 'And Pharaoh in his turn summoned the wise men'. Moses had done something and Pharaoh on his part also did something. The particle does not accompany the verb, but evidently goes with the subject and serves to express correspondence in action (RVS left it untranslated: 'Then Pharaoh summoned the wise men', while NBG renders correctly: 'Daarop riep Farao van zijn kant de wijzen'). Another example occurs in Josh 9:4; we read that when the inhabitants of Gibeon heard what Joshua had done to

Jericho and to Ai, 'they on their part acted with cunning' (RSV). Examples of this particular usage of *gam* could be multiplied.[1] In Num 11:4 the people of Israel acted in correspondence with the attitude of the mixed multitude. We should translate: 'Now the mixed multitude that was among them had a strong craving, and the people of Israel on their part wept again'. We should perhaps read *wayyēšᵉbû*, when the latter part of the translation would be 'and the people of Israel on their part sat down and wept'.

Thus the rendering '*with a loud voice, aloud*', which is interesting and stimulating among the monotonous '*also*'*s*' of Bible translations, still seems to be questionable, and I on my part still have many doubts as to its correctness. Assuming now that the original meaning of the word '*aloud*', has not survived in the language of the Old Testament preserved in the Bible, can we perhaps trace its further course of development? To this the numerous instances of *gam* as an emphasizing particle hold the key. To explain how *gam* came to be used as an emphasizing particle, we ought to return to the original meaning preserved in Ugaritic, '*with voice, aloud*'; it is quite obvious that in connection with shouting, crying and calling, it implies emphasis, force, stress, explicitness. Thus the word *gm* in Ugaritic may even be rendered '*emphatically, explicitly*' (*uitdrukkelijk* in Dutch). This meaning we do find in the Old Testament: in some instances *gam* is used in connection with verbs of saying to express explicitness, denoting the idea of telling a person in no mean terms. In Jud 8:8f we are told that Gideon spoke to the men of Penuel in the same way as he had spoken to the men of Succoth, and that the men of Penuel answered him as the men of Succoth had answered, whereupon it is said (vs. 9): *wayyômèr gam lᵉ'anšê pᵉnû'ēl*. RSV renders 'And he said to the men of Penuel', ignoring *gam* altogether obviously because 'also' would be awkward. NBG likewise leaves the word untranslated. However, it should be rendered 'And he told the men of Penuel in no uncertains terms'. Likewise Num 24:12 should be rendered 'Did I not explicitly tell your messengers...?' (RSV and NBG again leave it untranslated). The next step in the development of the word was that it came to be employed not only in connection with speaking,

[1] To mention only those instances misunderstood by RSV: Ex 18:23; Jud 2:21; 1 Sam 1:28; 15:29; 2 Sam 2:6, 7; 12:13; 17:5; 2 Ki 22:19; Is 31:2; 66:3, 4; Jer 13:26; Ez 5:11; 8:18; 16:52; 24:9; Zech 8:21; Ps 52:7; Prov 1:26; 23:15; Job 7:11; Eccles 4:16. Jacob (*op.cit.*, p. 280) translated 2 Sam 12:14 as follows: 'aber das Kind, das dir geboren werden wird, soll sterben', but 13*bf* should be rendered: 'The Lord on his part has put away your sin; you shall not die, howbeit you scorned the Lord by this deed – as far as the child is concerned, however, he will die'.

telling or saying, but also in connection with other words and phrases and in general to express emphasis, explicitness, actuality, reality and certainty. We find *gam* as an emphasizing particle with connotations such as '*of course, indeed, really*', etc. in many instances in the Old Testament. On this usage of the word B. Jacob, in the article cited in note 2 above, has made some important observations. In general Jacob followed the rule of leaving the word untranslated, using underlining to indicate the stressed word. It is always better, however, first to try to render the word itself, before one resorts to such other devices as italics.

The following survey of texts will demonstrate the different connotations of *gam* as an emphasizing particle. It can be used to introduce a statement expressing an obvious fact which is manifest and undeniable. Ps 25:3 'As a matter of fact none that wait for thee shall be put to shame', Ps 119:24 'As a matter of fact thy testimonies are my delight', Prov 18:9 'As a matter of fact he who is slack in his work is a brother to him who destroys', Job 2:10 'As a matter of fact shall we receive good at the hand of God...?' (see also Job 30:2, Eccles 5:18 and Mal 2:2), Neh 6:1 'As a matter of fact up to that time I had not set up the doors...', Gen 20:12 'As a matter of fact she is indeed my sister', Gen 42:28 'As a matter of fact here it is in my sack' (cf. Gen 42:22, Esther 7:9 and perhaps Ex 4:14 and Gen 32:7). Is 26:12 may be rendered 'thou hast in fact wrought for us all our works' (RSV ignores the word; NBG's '*ook*' is awkward; cf. also 1 Sam 31:6), while Job 23:2 could be translated 'Well, today my complaint is bitter'.

Our particle frequently emphasizes the pronoun both in the nominative and in the accusative, but in some cases it simultaneously serves a further purpose: that of stating an obvious fact. In 2 Kings 2:3, 5 we read that Elisha told the sons of the prophets *gam 'ănî yāda'tî*, which can best be rendered 'Of course I know it'. Likewise Gen 20:6 should be translated 'Of course I know that you have done this in the integrity of your heart...', and Jer 7:11 'As a matter of fact I myself have seen it'. In Job 13:16 RSV again leaves *gam* untranslated: 'This will be my salvation...', but it should be rendered 'This is exactly what my salvation is, that a godless man shall not come before him'. The angel's remark to Balaam in Num 22:33 is another example where *gam* emphasizes not only the pronoun but also the action expressed by the verb. Jacob[1] translates: 'dann hatte

[1] Jacob, *op.cit.* p. 280; cf. also F. E. König, *Syntax der hebräischen Sprache* par. 351e.

ich dich getötet, sie aber leben lassen', but in order to express the emphasis on the verb as well, it should be rendered: 'surely, just now you I would have slain without doubt and her I would have kept alive'.

Quite often the emphasizing particle has been treated wrongly by translators as a particle denoting addition. In Dt 2:15 NBG has 'ja ook was de hand des Heren tegen hen geweest', but RSV correctly renders: 'For indeed the hand of the Lord was against them'. Likewise in Ex 33:17 NBG has '*ook*', while RSV leaves the word untranslated, but in both cases *gam* emphasizes, so Gen 20:4 should be rendered: 'Wilt thou slay a really innocent people?' and Ps 133:1 'Behold how good and pleasant it is when brothers dwell in real unity'. The statement about Jacob's love for Rachel in Gen 29:30 is another example of *gam* emphasizing the action expressed by the verb: 'and he really loved Rachel, more than Leah'. Both NBG and RSV ignore the *gam* in 1 Sam 22:7, which should be rendered: 'Will the son of Jesse really give everyone of your fields...?'. The difficult text of Gen 16:13*b* has not yet been explained satisfactorily, but as far as the *gam* is concerned we have to take it as an emphasizing particle (NBG's '*ook*' is wrong), and in my opinion RSV renders it correctly by '*really*': 'Have I really seen God and remained alive after seeing him?'. If we do not accept any emendation of the text, M.T. could be rendered 'Have I really seen here after him who sees me?', which is totally obscure.

Used with a negative, *gam* serves to express the idea of 'none at all' or 'not so much as', e.g. Ps 14:3 (= 53:4) 'there is none that does good, none at all', 2 Sam 17:12 '... none at all will be left', 1 Sam 28:20 'there was no strength at all in him', Eccles 7:21 'Do not give any heed at all to all the things that men say', or e.g. Prov 19:24 'The sluggard buries his hand in the dish and will not so much as bring it to his mouth again' (cf. also 2 Sam 17:13; Prov 19:24 and Cant 8:1). On the other hand Prov 28:9 could be rendered 'If one turns away his ear..., then his prayer is nothing but an abomination'.

In many instances the English '*indeed*' is an excellent rendering of the emphasizing *gam*. When Esau came to Isaac after Jacob had received the blessing, Isaac said of Jacob *gam bārûk yihᵉyèh*, which should be rendered 'Blessed indeed shall he be' (NBG has 'ook zal hij gezegend zijn', taking *gam* mistakenly as the particle expressing addition). Likewise Eccles 7:22 should be rendered: 'for your heart

knows that many times indeed you have yourself cursed others', and Num 13:27 'We came to the land... and indeed it flows with milk and honey' (in both cases *gam* is ignored by RSV). After a rhetorical question *gam* serves to emphasize a possibility: e.g. Jer 13:23 'Can the Ethiopian change his skin or the leopard his spots? Well, then indeed you can do good...' ('also' is awkward). After a conditional clause it stresses the main clause: e.g. Jer 31:36 'If this fixed order departs..., then indeed shall the descendants of Israel cease' (cf. also Jer 33:20f; 25f). In Job 31:28 the meaning of *gam* is very similar to that of *'im lō'*: 'If..., this would surely be an iniquity to be punished by the judges' (cf. *'im lō'* in vs. 36 being used in a similar construction). After a concessive clause *gam* has the force of '*nevertheless*', e.g. Jer 46:21 'Although her hired soldiers in her midst are like fatted calves, nevertheless they have turned and fled together' (cf. Ps 129:2, Nah 3:10 and Jer 48:7). Because of its function of emphasizing a fact *gam* came to be used to introduce a concessive clause: '*it is a fact*' developed into '*be it a fact that...*' = '*although, even though*', e.g. Ps 95:9; 119:23 and Jer 36:25 (cf. the usage of *gam kî* in Hos 8:10; 9:16; Ps 23:4 and Lam 3:8). In addition to its introducing a possibility after a rhetorical question, *gam* also serves to introduce the answer to a question, e.g. Is 49:25 'Surely thus says the Lord: Indeed, the captives of the mighty shall be taken...'

The function of *gam* in emphasizing the *Infinitivus absolutus* is particularly interesting, and in these cases it is most difficult to translate the particle satisfactorily. Jacob (*op.cit.*, p. 281, note 1) mentioned the relevant passages, but gave no translation; they are Gen 31:15; 46:4; Num 16:13; 1 Sam 1:6 and perhaps also 1 Sam 24:12 if we read *rā'ōh* (see B.H.). The other texts given by Jacob, Mal 2:2; Ps 118:11 and Prov 11:25, are irrelevant. The particle *gam* is closely connected with the Infinitive, but it does not serve to emphasize the Infinitive only. It emphasizes the action expressed by the construction as a whole. I would suggest the following translation of these passages: Gen 31:15 *wayyōkal gam 'ākōl 'èt-kaspēnû* – 'and what is more he has been using up the money given for us', Gen 46:4 *we'ānōkî 'a'alkā gam 'ālōh* – 'and as far as I am concerned, I am determined to bring you up again'; in Num 16:13 *gam* expresses a climax at the same time; *kî tistārēr 'ālênû gam histārēr* – 'that, to crown it all, you want to lord over us?'; and finally 1 Sam 1:6 *weki'ăsattāh ṣārātāh gam ka'as* could be rendered 'and what is more her rival used to provoke her sorely'. The rule seems to be that, whatever the

function of *gam*, if used in connection with an *Infinitivus absolutus*, it attaches itself to the Infinitive.

Before we study the transition of *gam* as an emphasizing particle to that of a particle denoting addition, we have to note that *gam* appears in close connection with the numeral '*two*' and with '*attāh*. Since Jacob has already pointed out that in these cases *gam* has an emphasizing function (*op.cit.*, pp. 281, 282), we may only mention the relevant texts: in connection with the numeral '*two*' Gen 27:45; Dt 22:22; 23:19; 1 Sam 25:43; Prov 17:15; 20:10, 12 and Ruth 1:5; and in connection with '*attāh* Gen 44:10; 1 Sam 12:16; 1 Ki 14:14; Joel 2:12 and Job 16:19.

Finally we have to study the last stage of the development of the word and try to explain its transition from an emphasizing particle to that of a particle denoting addition. We have seen that it can be used to introduce a verb expressing a climax in the nature of an additional, all-important action (e.g. Ps 137:1; Is 13:3; Gen 30:8, etc.) in which cases we render it '*what is more*'. Through the usage of the word, its emphasizing aspect weakened in the course of time, with the result that it came to be used as a particle denoting addition also. Moreover the fact that it can be used to introduce a statement expressing an obvious fact which is manifest and undeniable, meaning '*as a matter of fact*', clearly shows its ability to develop into a particle denoting addition, if it concerns two or more obvious facts mentioned together in succession. This transition can be demonstrated by way of a few examples. In Ex 10:25 we read *wayyômèr môšèh gam 'attāh tittēn beyādēnû zebāḥîm we'ōlôt... wegam miqnēnû yēlēk 'immānû.* If we translate the *gam*'s literally, we get 'And Moses said: As a matter of fact you must let us have sacrifices and burnt offerings... what is more our cattle must go with us'. The first *gam* expresses the speaker's determination, while the second introduces the most important part of the statement. Idiomatically it should be rendered: 'Not only shall you yourself let us have sacrifices and burnt offerings, but also shall our cattle go with us'. 1 Sam 26:25 reads *gam 'āsōh ta'ăsèh wegam yākōl tûkāl* – 'Indeed you will do and indeed you will succeed'. These two facts are both stated emphatically, but as they are in juxtaposition, we know that what is meant is: 'You will not only do, but you will also succeed'. In this way '*indeed...indeed*' logically passes over into '*not only...but also*' and into '*both...and*'. In the same way the emphasizing *gam* with a negative naturally passes over into '*neither...nor*', e.g. Is 48:8 *gam lô' šāma'tā*

gam lô' yāda'tā gam mē'āz lô' pittᵉḥāh oznèkā – 'In fact you have not heard; in fact you have not known; in fact from of old your ear has not opened itself'. The *gam's* emphasizing three different facts in succession, logically become particles denoting addition: 'You have neither heard, nor have you known, nor has your ear opened itself'. The transition is still evident in 1 Chr 11:2 *gam tᵉmôl gam šilšôm gam bihᵉyôt šā'ul mèlèk,* where the first two *gam*'s denote addition, while the third has survived as an emphasizing particle. The verse should be translated: 'Both yesterday and the day before, what is more when Saul was king, it was you that led out and brought in Israel'. The emphasizing *gam,* therefore, logically developed into the very frequently used particle denoting addition. It has not been the other way rond.[1] The primary function of *gam* is to emphasize, not to add. The whole course of the word's development must be viewed against the backdrop of this fact. During the course of its development, however, its primary function always survived and was never supplanted by its secondary function. Retaining its primary function, it was given another, additional function in which it suffered a weakening in meaning, but nevertheless, as a result of its usefulness and frequent use, it is this weakened meaning which can at least boast of numerical preponderance over the stronger primary meaning.

Pretoria C. J. LABUSCHAGNE

[1] It is most interesting to note that the Dutch word '*ook*' has developed the other way round: '*ook*' primarily expresses addition, but it has developed an emphasizing meaning in expressions such as '*dat is waar ook!*', '*dat is ook wat moois*' and '*wat was hij ook een beste jongen!*', etc. (examples taken from van Dale's *Nieuw Groot Woordenboek der Nederlandse Taal, s.v.*).

BLÜTE UND UNTERGANG DES ASSYRERREICHS ALS HISTORISCHES PROBLEM

Ein kluger Philosoph hat einmal diejenigen Völker glücklich gepriesen, deren Geschichte langweilig ist.[1] Jedenfalls sind solche Völker, deren Dasein friedlich im Schatten des Unbemerkten verläuft, bei ihren Nachbarn die beliebtesten. Ist dies richtig, so kann man den alten Assyrern mit ihrer langen und längst verflossenen, aber stets spannenden und dramatisch bewegten Geschichte weder Glück noch Beliebtheit zuschreiben. Ihre Unbeliebtheit ist augenfällig, nicht nur bei ihren Zeitgenossen – man denke an die Propheten Israels –, sondern auch noch bei der fernen Nachwelt und selbst bei manchen Historikern, welche dieser Forschung ihre Lebensarbeit gewidmet haben. Diese Antipathie ist so auffallend, daß sich die Frage nach erschwerenden Umständen und psychologischen Ursachen aufdrängt.[2]

Freilich erhebt sich dann die Frage nach der Berechtigung der Subjektivität der Geschichtsschreibung. Daß es nicht die Aufgabe des Historikers sein kann, der ganzen Strom des Geschehens in allen Einzelheiten objectiv zu beschreiben, geschweige zu beurteilen, versteht sich von selbst. Seine Aufgabe entspricht der des Künstlers; nicht alles gleichmäßig zu zeichnen, sondern das Typische, das Ideelle hervorzuheben und dasjenige zu betonen, was ihm und dem ganzen Kulturkreis, welchem er entstammt und für welchen er schreibt, in einer ganz bestimmten Zeitlage am Herzen liegt. In der Auswahl des in diesem Sinne wesentlichen liegt die berechtigte Subjektivität der Geschichtsschreibung.[3] Doch auch diese erfordert eine innere Ruhe, welche für uns umso leichter zu erreichen ist, je weiter das Zeitalter, in welches wir uns vertiefen, in der Vergangenheit liegt. Die Entscheidungen sind getroffen, die Leidenschaften aus-

[1] Nach E. Günster in der Neuen Rundschau XVI 537 stammt das Wort von Montesquieu, wohl aus dessen berühmten *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734, (deutsch von L. Schuckert, 1958). So diene es denn, schon wegen des verwandten Themas, als Einleitung zu dieser meinem Freund und Kollegen Th. C. Vriezen zu seinem Ehrentag gewidmeten Skizze.

[2] Über *Het Assyrische Imperialisme als historisch probleem* hielt ich im September 1960 Vorträge an den südafrikanischen Universitäten Pretoria und Potchefstroom. Ein Auszug daraus erschien in niederländischer Sprache in der Zeitschrift *Koers* XXVIII, Potchefstroom 1961, p. 305–17 (Red. Prof. Dr. W. N. Coetzee u.a.).

[3] Vgl. die anregenden Ausführungen des Neuhistorikers E. H. Carr, *What is History?*, Pelican Books 1964, p. 20ff.

getobt; man kann die Uhr nicht zurückstellen. Diese Endgiltige und Unabänderliche, das uns des Tagesstreites enthebt, mag für manche die Beschäftigung gerade mit dem Altertum anziehend machen.[1]

Dazu muß dann noch ein Doppeltes kommen: ersten eine genetische Beziehung des eigenen Kulturkreises zu jener fernen Vergangenheit; zweitens aber, selbst wo diese undeutlich sein sollte, der paradigmatische Charakter, der jener historischen Frühzeit eignet. Alles ist dort noch einfacher als in unseren Tagen der Weltwirtschaft; nichts ist noch im Fluß; man übersieht den ganzen Zeitraum, erkennt die Motive und Folgen: so kann man vergleichen und aus dem Regelmaß des Ablaufs Schlüsse ziehen, die für die Gegenwart Giltigkeit beanspruchen. Man kann beurteilen, man kann würdigen oder ablehnen *sine ira et studio*. Der Parteien Gunst und Haß, das *Pro* and das *Anti* bleiben ferne. Den alten Assyrern gegenüber haben unsere Historiker nicht immer diese Zurückhaltung gewahrt.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Skizze ist das neuassyrische Weltreich, das seinen Imperialismus in der zweiten Hälfte des achten und der ersten des siebenten Jahrhunderts v.Chr. in unersättlicher Eroberungssucht über die Kulturwelt des alten Orients ausdehnte.

Wir kennen diese Periode und wir vernehmen den Widerhall dieser Politik nicht nur aus dem Alten Testament und, im ferneren Abstand, auch bei den Griechen wie Herodot, sondern erkennen die Tendenz und den Hintergrund aus unzähligen einheimischen Quellen in Keilschrift.[2]

Die traditionelle Auffassung von den vier einander vor dem Anbruch des Gottesreiches folgenden Reichen, deren Wert, auch in moralischer Beziehung stets geringer wird, beruht bekanntlich auf dem Traum Nebudkadnezars (Dan 2:31–45) von der riesigen Bildsäule mit dem goldenen Haupt, der silbernen Brust, den kupfernen Lenden und den eisernen Schenkeln, aber mit den zum Teil irdenen Füssen, sodaß ein herabrollender Stein genügt, den Fuß und damit das Bild zu zerstrümmern.[3] Die Reihenfolge der Metalle entspricht

[1] Näher von uns ausgeführt im Sammelwerk *Geschiedenis*, Assen 1944, p. 9–21.

[2] Im Britischen Museum befinden sich noch ungefähr 2000 unveröffentlichte, aber z.T. bereits in Umschrift (von K. Deller und S. Parpola) vorliegende Brieffragmente aus dem königl. Archiv der Sargoniden zu Nineve. Auf Grund dieses Materials erfordern die bisher bekannten 1471 Briefe, deren Keilschriftdruck und Übersetzungsversuch mit den Namen Harper und Waterman verknüpft bleiben, der Fortsetzung, Ergänzung, Ordnung und der erneuten sprachlichen Durchforschung. Hier liegt ein weites Arbeitsfeld brach. Ein Musterbeispiel eindringender Einzelexegese bot B. Landsberger, MKNAW (N.R. 28, No 6), Amsterdam 1965.

[3] Die Wahrscheinlichkeit, daß diese Aufzählung sich auf die einander folgenden Könige der chaldäischen Dynastie bezieht und nicht auf die vier Weltreiche, deren letztes das römische wäre, lasse ich hier beiseite.

der der Zeitalter bei Hesiod und Ovid. Ist mit dem wertvollsten der vier, dem goldenen Haupt, aber – wie ausdrücklich gesagt wird – das chaldäische Reich Nebudkadnezars selber gemeint, welches historisch als die Fortsetzung und Vollendung des neu-assyrischen Weltreiches der Sargoniden zu gelten hat, würde man für dieses auch im Urteil der Nachwelt die höchste Würdigung erwarten.

In dieser Erwartung werden wir enttäuscht. Der Grund der Enttäuschung mag eine gewisse anti-imperialistische Tendenz unserer westlichen Geschichtsschreibung sein, deren Ursprünge nicht nur bei den Griechen, sondern schon bei Israel und dem Danielbuch liegen. In der langen Geschichte der immer wiederholten Störungen des kollektiven Gleichgewichts durch abwechelnd zentripetale und zentrifugale Kräfte gilt unsere Sympathie unwillkürlich der Synthese: im Sinne der Konzentration und gegenseitigen Verbundenheit der größeren oder kleineren Einheiten gegenüber der ungezügelten Expansionssucht eines Imperialismus, der *ein* Ziel und *ein* einziges Zentrum kennt.

Nach der Deutung des Propheten (Dan 2:37, vgl. 5:18f) hat der Himmelsgott dem Großkönig die Herrschaft über die Menschen und Tiere in der ganzen bewohnten Welt[1] verliehen und ihn somit zum Weltherrscher eingesetzt. Ähnlich war *mutatis mutandis* die Auffassung der assyrischen Großkönige von ihrer Berufung und Aufgabe: die Welt ihrem Gott Assur zu unterwerfen. Hierbei blieb freilich der Abstand zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre sorgfältig gewahrt. Der König war nach assyrischer Auffassung nur der Oberpriester seines Gottes Assur. Er rechnete sich selber niemals zum Pantheon, wie dies etwa die Könige von Akkad und der neusumerischen Reiche getan hatten. Von Königsapotheose ist in Assyrien selbst auf dem Höhepunkt der Machtenfaltung keine Rede, doch auch nicht – wie sich dies in Babyloniem seit Hammurapi anbahnte – von einer Trennung zwischen Tempel und Palast oder (modern ausgedrückt) zwischen Kirche und Staat, und noch weniger von einer Theokratie, im Sinne der Propheten Israels und ihrer Nachfolger.[2] Der König ist hier somit der höchste priesterliche Würdenträger, er wählt aber in seinen Inschriften seinem Gott gegen-

[1] Dem aramäischen Ausdruck entspricht in der Übertragung der LXX (jedoch nicht in der des Theodotion): 'in der ganzen Ökumene'.
[2] Zur Darlegung des Unterschieds zwischen der babylonischen und der assyrischen Königsauffassung vgl. zuletzt A.H. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago & London 1964, p. 99f, wo auch die Frage aufgeworfen wird, ob der König hier etwa ursprünglich nur war ein durch das Los angewiesener 'primus inter pares of an amphictyonic league of sheiks'.

über Ausdrücke der Frömmigkeit und der Demut. Wer z.B. den Anfang der Annalen Sanheribs liest, kann sich dieses Eindrucks nicht erwehren.[1] Das assyrische Königsritual enthält manches von Babylonien Unterschiedliches, worauf wir erst in letzter Zeit zu achten lernten. Die Mentalität unterscheidet sich in vielen Punkten von der babylonischen, welche (trotz allem) der israelitischen näher verwandt war.[2] Der König des assyrischen Weltreiches war, trotz seiner Macht, einer strengen persönlichen Disziplin unterworfen, da er als Knecht seines Gottes dessen Glorie über die Welt verbreiten mußte, und auch der einzelne wurde hier einer militärischen Disziplin auf religiöser Grundlage unterworfen.

Somit empfiehlt es sich schwerlich, den Assyrern einen Mangel an jeglicher Ideologie vorzuwerfen.[3] Denn auch abgesehen von der gebräuchlichen Beschränkung der Tragweite dieses Ausdrucks auf pseudoreligiöse Bewegungen der Gegenwart, wie z.B. den dialektischen Materialismus,[4] möchten wir es doch wagen, die Auffassung der assyrischen Könige von ihrer Aufgabe als religiös zu bezeichnen. Sie beugten sich in Demut vor ihren Gotte, als dessen Priester sie sich fühlten und dessen Herrschaft sie – wenn auch unter Strömen Blut – über die bewohnte Welt zu verbreiten suchten. Daß die Besiegten und Überlebenden diese Tendenz nicht zu würdigen wußten, liegt auf der Hand.[4]

An dieser Stelle ist eine Warnung vor der Übertragung landläufiger Ausdrücke wie Demokratie, Sozialismus, Kommunismus, Kapitalismus oder Nationalismus auf das orientalische Altertum vielleicht nicht überflüssig. Eine Gesellschaftsordnung, deren soziale Struktur auf der Sklavenwirtschaft beruht, ist schon deshalb weder demokratisch noch sozialistisch. Auch Termini wie Imperialismus und Nationalismus lassen sich kaum ohne weiteres auf jene alten Monarchien, ihre Mentalität und Politik übertragen. Jedenfalls war,

[1] Vgl. die Übersetzung bei Luckenbill, *Ancient Records* II, § 233. Der König nennt sich: '... the wise shepherd, favorite of the great gods, guardian of the right, lover of justice; who lends support, who comes to aid of the needy, who turns (his thoughts) to pious deeds...'

[2] Vgl. K.F.Müller, *Das assyrische Ritual*, MVAG 41/3, 1937; R.Frankena, *Tākultu*, Leiden 1954.

[3] So seinerzeit F.R.Kraus in seinem Vortrag über *Assyrisch Imperialisme*, JEOL No 15 (1957/58), p.223–39; (p.236: '... De Assyriers hadden helemaal geen ideologie, zij geloofden of beweerden niet een hoger doel in welken zin dan ook te dienen...').

[4] Zu dem in der Aufklärungszeit von Destutt de Tracy (1801) geprägten Ausdruck 'Ideologie' vgl. RGG³ III, S.567–72 (wohl mit Recht beschränkt auf ein System gesellschaftlichen Denkens) und noch enger H.Thielicke, *Theol. Ethik* II/2, 1958, S.31ff ('im wesentlichen vom Marxismus bestimmt').

trotz der Herrschaft der Magie, die religiöse Begründung das Primäre. Wenn man z.B. der altsumerischen städtischen Ordnung mit einigem Recht eine staatssozialistische Prägung zuschreibt, so begründete sich diese auf der Stellung der Götter in ihren Tempeln als der Herren des Gemeinschaftsbesitzes. Dasselbe gilt vom Nationalismus als dem aktivierten Gemeinschaftsbewußtsein einer durch Heimat, Sprache und Geschichte verbundenen Gruppe. Auch da war das Religiöse das Primäre. Der Nationalgott (in diesem Fall der Gott Assur) galt als der Herr und der Schöpfer und Eigentümer nicht nur des Landes, sondern der Welt.[1]

Hierbei leugnete man weder das Dasein, noch selbst die Macht der Nachbargötter. Aber diese müssen sich Assur beugen, und ihm unterworfen werden. Die Überzeugung des Jesaja (30:15f; 10:5) freilich, daß die Kraft auf Stille und Vertrauen beruht und nicht in Rossen oder Kriegswagen und daß die Assyrer nur eine Geissel in der Hand des Allmächtigen sind, war für diese selbst unerreichbar. Und die Tochter Zion verspottet denselben Sanherib, der seinem eigenen Gott gegenüber so demütig ist, weil er in seinem Übermut den Gott Israels gelästert hat (Jes 37:21–35). Dmut und mit Grausamkeit verbundener Hochmut: das sind tragische Gegensätze. So werden der Charakter und das Los eines Sanherib und schließlich des ganzen Assyrerreiches nach dem Urteil der Propheten verständlich.

Wehe der Blutstadt, lauter Lügen /
Voll Zerrissenem,[2] raubend ohne Ende /
Horch, Peitschenknallen! horch Rädergerassel /
Jagende Pferde, aufspringende Wagen /
Sich bäumende Rosse und flammende Schwerter /
Blitzende Lanzen und viele Gefallene /
Sehr viele Tote, – unendlich viele Leichen...!
Wer auch immer das sieht, entfleucht, und er sagt: /
Dahin ist Nineve – ...und keiner, der sie betrauert!

Mit solchen Worten singt Nahum (3:1ff) sein Drohlied und Klagelied über die Blutstadt Nineve. Das Urteil mancher der heutigen Fachgelehrten ist zwar weniger poetisch, aber kaum weniger heftig.

[1] Zum Königsgedanken in Assyrien s. auch A. Moortgat, *Geschichte Vorderasiens*, München 1950, S. 428ff: Assur erscheint als der Gott, der seine Anhänger mit dem fanatischen Willen zur Erkämpfung seines Anspruchs auf Weltherrschaft beseelte und ihnen den Glauben gab, daß der Kampf für Assur der Kampf für Recht und Ordnung in der Welt war, der Widerstand gegen Assur ein gottloses Verbrechen.
[2] Der Ausdruck bezieht sich auf die Beute in der Löwenhöhle, als Weiterführung des Bildes in 2:12.

Wir besitzen zwei erst zum Teil veraltete Werke über die assyrische Geschichte: das von Sidney Smith, der nur die ältere Geschichte bis 1100 v.Chr. ausführlich behandelt, während die Fortsetzung im 3. Band der *Cambridge Ancient History* geboten wird. Des weiteren die umfangreiche *History of Assyria* von A.T. Olmstead, fesselnd und blütenreich beschrieben. Die historischen Quellen sind (auf englisch) durch Luckenbill gesammelt. Eine Übersicht, auch über die neuen Ergebnisse bietet W. von Soden im Sammelwerk von W.F. Müller, *Aufstieg und Untergang der Großreiche des Altertums* (1954), sodann vor allem in der *Propyläen-Weltgeschichte* (II, 1962), ferner u.a. der Däne J. Laessoe, *People of Ancient Assyria* (engl. 1963).

Von diesen Gelehrten äußerte Sidney Smith eine entschiedene Abneigung gegen die Helden seines Buches. Er spricht schon gleich in der Einleitung von einer natürlichen Antipathie bei fast allen modernen Autoren und leugnet, auch nur die mindeste Begeisterung für assyrische Könige oder ihre Kriegsheere zu empfinden, die lediglich 'a disastrous influence' auf die Kultur ihrer Zeit ausgeübt haben. Schon in der ersten Bearbeitung der *Cambridge Ancient History* schlägt er einen anderen Ton an: Das Assyrerreich sei 'one of the most remarkable empires of antiquity', dessen historische Bedeutung vor allem darin bestand, daß die Völker des alten Orients in politischer und kultureller Hinsicht einander näher gebracht wurden. So vergleicht er die Epoche Assurbanipals mit dem augustäischen Zeitalter in Rom.

Das Werk Olmsteads, mit mehr als 650 Seiten, 1923 erschienen, widmet sein letztes Kapitel im lebhaften Stil, der sich bis zu den Überschriften erstreckt, dem 'assyrischen Wolf'. Gemeint ist die Bildsprache aus den 'Hebrew Melodies' von Lord Byron, wo der Assyrer erscheint als der reissende Wolf, der in die friedlichen Schafshürden einbricht: 'The Assyrian came down like the wolf on the fold / and his cohorts were gleaming in purple and gold / ... And the sheen of their spears was like stars in the sea / when the blue wave rolls nightly on deep Galilee...' Sodann aber legt er dar, warum der Assyrer doch eher mit dem Schäfer verglichen werden muß, der die Herde beisammenhält.

Trotz solcher wohlgemeinten Apologie läßt Luckenbill[1] seinem Widersinn freien Lauf: 'Warum', so fragt er, 'sollten wir Könige nicht Barbaren nennen, welche die Wände ihrer Palastgemächer

[1] In der Vorrede zu seiner Ausgabe der Annalen Sanheribs.

mit den Schilderungen und Abbildungen ihrer barbarischen Taten bedeckten?'

Wir haben eine ganze Reihe solcher Urteile gesammelt, darunter auch solche aus Nazi-Deutschland, als man bei den Assyrern eine 'arische Oberschicht nordischer Rasse' witterte und pries. Arisch-iranische und -indische Einflüße gab es im Mitanni-Reich um 1400 v.Chr., aber unter den zahlreichen Eigennamen, die wir aus der mittelassyrischen Periode kennen, findet sich keiner dieser Art. Und Heldenlieder wurden außer zu Ehren des Assyrers Tukulti-Ninurta I auch für den Babylonier Nebukadnezar I gedichtet und gesungen, von denen sicher keiner von beiden dieser Volksgruppe angehörte.

Mit Recht widerlegt J. Laessoe in seinem erwähnten Buch die gleich im ersten Satz seiner Einleitung gestellte Frage, ob denn die Assyrer wirklich nur ein brutaler, unzivilisierter und weniger interessanter Ausläufer der sumerisch-babylonischen Kultur gewesen seien. Dieser sein Versuch 'to rehabilitate the Assyrians and to provide a truer picture on which to base their reputation' beruht auf einem reichen Archivmaterial, mit Ausschluß der 'offiziellen' Kriegsberichte der Könige und der so anschaulichen Reliefdarstellungen ihrer Siege.[1]

Die Kriegsführung im alten Orient war dagegen das Hauptthema des 12. internationalen Assyriologentreffens (Rencontre), das unter Teilnahme von mehr als 150 Fachgenossen im Juli 1963 in London abgehalten wurde. Für unser Thema beachtens- und beherzigenswert waren die Vorträge von W. von Soden über *Die Assyrer und der Krieg* und von H. W. F. Saggs über *Assyrian Warfare in the Sargonid periode*. Im Anschluß an letzteren Vortrag[2] erhoben sich in der Debatte die alten Vorwürfe: erstens 'the straight-forward denial that in the perpetration of atrocities any other national group (the Mongols and Nazis being excepted by some) has ever equalled or approached the Assyrians in the extent or the brutality of its activities'. Der zweite Vorwurf bezog sich auf die offenbare Freude an der Grausamkeit, welche die der anderen Völker – damals und heute – übertreffe. Hierauf genügt nicht etwa der Hinweis, daß andere es doch ähnlich getrieben hätten. Der Historiker muß tiefer graben.

Der assyrische Militarismus wird ergänzt und kompensiert durch

[1] Vgl. vor allem seine Darlegungen im 3. Kapitel (pp. 37–124) über 'The Phenomenon that was Assyria'.

[2] Die sechs wichtigsten dieser Vorträge sind veröffentlicht in der Zeitschrift Iraq, vol XXV/2, Herbst 1963. Über die erwähnte Debatte: p. 154, n. 62.

ein auffallendes Organisationstalent, sowie durch ein feines Verständnis für bildende Kunst und monumentale Architektur. Mit Recht bezeichnete man sie als eine östliche Inkarnation der Römer. Aber nach vieler Urteil sind sie – im Gegensatz zu ihren babylonischen Nachbarn – unter allen Imperialisten des orientalistischen und des klassischen Altertums die blutigsten gewesen. Sie haben Wind gesät und Sturm geerntet.

Dann ist vor allem zweierlei erwägenswert: einerseits der Zusammenhalt und das ständige Streben nach Ausdehnung dieses Reiches und andererseits der plötzliche Sturz und das Verschwinden des Assyrerreichs nur wenige Jahrzehnte nach dem scheinbaren Höhepunkt seiner Macht.

Das bei allen Gegenschlägen stets erneute Ausdehnungsstreben nach dem Westen erklärt sich, wie Leo Oppenheim mit Recht bemerkt hat, weder bloß aus ökonomischen, noch etwa aus rassischen, noch aus klimatischen Antrieben. Dieses übertriebene Streben nach Ausdehnung und Eroberung war wohl schließlich eine Folge innerer Schwäche mit dem Ziel ihrer Überwindung durch Ablenkung. In erster Linie aber vermutet Oppenheim 'ideologische' (d.h. religiöse) Beweggründe, die auf der einzigartigen Bedeutung und den immer steigenden Ansprüchen des Assurheiligtums beruhten. Hier lag 'the fountainhead of the purposeful and tenacious energy that kept Assyria alive and fighting to its very end'.[1]

Sobald der Sturz aber einmal stattgefunden hatte, war er definitiv: Nineve zerfiel und verschwand schließlich spurlos bis zu den Tagen der Ausgräber im 19. Jahrhundert. Die Zerstörung von Nineve durch die vereinten Streitkräfte der Meder und Chaldäer fällt in das Jahr 612 v.Chr., die größte Ausdehnung des Reiches durch die Eroberung Ägyptens in die Jahre 671 und 664. Als aber Xenophon auf seiner Anabasis nach der Niederlage bei Kunaxa[2] quer durch Assyrien an den Trümmern vorbeizog, wo einstmals die Weltstadt gestanden hatte, wußte man ihm nicht einmal den Namen mehr zu nennen. Und in der römischen Kaiserzeit war – wie Lucian um 150 n.Chr. bezeugt – die Lage der alten Weltstadt vollends vergessen.

Wie ist das schnelle Verschwinden zu erklären? Mit Recht bemerkt Toynbee, daß Assyrien sich hinter der Fassade militärischer

[1] A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1964, p. 168.
[2] Vgl. zur Lage von Kunaxa meine Bemerkung JEOL II (1939/42), Nr. 7, p. 468 und Anm. 1.

Triumphe bereits selber zugrunde gerichtet hatte: durch politische Unbeständigkeit, ökonomischen Bankrott, Kulturverfall, Bevölkerungsrückgang. Ein Zeichen hierfür war schon die Verdrängung der alten klassischen Sprache (auch in ihrem nördlichen Dialekt) durch das Aramäische, womit wohl eine Verdrängung der doch schon durch die andauernden Kriege dezimierten altassyrischen Bevölkerung gepaart war. Der assyrische Soldat, der Nineve im Jahr 612 verteidigte, wäre, wie Toynbee es ausdrückt, nur noch 'a corpse in armour', ein gepanzerter Leichnam, gewesen. Und die letzte Episode, die Verteidigung der Stadt Harrān durch den Prinzen Assuruballit, zeugte vollends vom Heldenmut der Verzweiflung.[1]

Und doch verdient eine andere Auffassung den Vorrang. Für uns beginnt das babylonisch-assyrische Weltreich, als das erste jener vier aus Dan 2, mit der Thronbesteigung Tiglatpilesers III. 745 v. Chr., und es dauert bis zur Eroberung Babylons durch Cyrus 539, also länger als zwei Jahrhunderte. Innerhalb des historischen Aufbaus schließen sich die beiden Bereiche zur Einheit zusammen.

So aufgefaßt war der Fall von Nineve im Jahre 612 und der Untergang des Sargonidenreiches nur eine Episode: Die Verlegung des Zentrums nach der südlichen Hauptstadt Babylon unter einer noch weiter aus dem Süden stammenden Dynastie bedeutete zunächst keinen radikalen Umsturz. Die große Ausdehnung und Bedeutung von Nineve erfolgte erst seit Sanherib und dauerte wenig mehr als 90 Jahre. Der Fall dieser Hauptstadt und ihrer Dynastie ließe sich als interne Angelegenheit bezeichnen. Der Vorhang ist noch nicht gefallen, das Drama geht ungestört weiter. Die Eroberungspolitik des Chaldäers, Nebukadnezar II. war die regelrechte Fortsetzung und Vollendung der assyrischen Politik der Sargoniden. Von hier gesehen bedarf das Schema Toynbees im vierten Band seines Hauptwerkes einer Korrektur. Sein Zeitraum des 'Universal Peace' wäre doch besser von 745–539 anzusetzen, wobei der Ausdruck 'Peace' freilich sehr *cum grano salis* zu verstehen ist.

Ist dies richtig, so steht der assyrische Militarismus schließlich auf der gleichen Linie mit demjenigen der großen Eroberer des verwandten südlichen Nachbarvolkes: eines Sargon von Akkad, Hammurabi, Nebukadnezar I. und II., oder auch mit Thutmes III. aus

[1] Vgl. zur Beurteilung des assyrischen Militarismus und zur Einreihung des Assyrerreichs in das Schema: A.J.Toynbee, *A Study of History* (Abrigment of vol.I–IV by D.C.Somerwell), pp.338–43, und in den späteren Bänden vol.VII, p.111, 325 n.1, 550 ('corpse in armour'), 581; VIII, 424, 440f, 472; VIII, 439; X, 94.

dem ägyptischen und Subbiluliuma aus hethitischen Kulturkreis. Dann bleibt die Frage, warum gerade die Assyrer von diesen so ungünstig abstechen, daß selbst manche Historiker ihre Abneigung nicht verhehlen.

Der erste Grund dafür ist wohl nur rein historiographisch und stilkritisch von Art. Bekanntlich fanden die ersten Ausgrabungen in Assyrien statt; die babylonische und die sumerische Kultur kamen erst später ans Licht. Die ersten Keilschrifttexte, die man entzifferte, waren (abgesehen von denen der Achämeniden) die assyrischen Königsinschriften, und erste Eindrücke sind die bleibenden.

Diese Königsinschriften waren meist Fundamenturkunden, die – dem profanen Auge entzogen – in Tempeln oder Palästen eingemauert wurden.[1] Bei den Babyloniern pflegte man sich bei solchen Urkunden auf das Sakrale zu beschränken: auf die frommen Werke, welche der König dem Kult widmete. Die assyrischen Könige aber beschreiben auf solchen Stiftungsurkunden, u.zw. an erster Stelle, ausführlich und anschaulich ihre Feldzüge und Eroberungen, wodurch sie die Herrschaft ihres Gottes Assur verbreitet hatten; erst hierauf folgt dann, viel kürzer, die Erwähnung und Beschreibung des Gebäudes als des Anlasses der betreffenden Inschrift: das Ganze zum Zweck der Darlegung ihrer Verdienste auf kultischem Gebiet.

Somit war der erste Eindruck, den man von den assyrischen Königsinschriften empfing, der ungezügelter Eroberungslust, während die babylonischen nur von Friedfertigkeit und Frömmigkeit zu zeugen schienen. Dieser Gegensatz gilt selbst noch für die Könige der chaldäischen Dynastie. Während die assyrischen Könige immer wieder über ihre Kriege sprechen und ihre Feldzüge aufzählen, könnte man aufgrund der zahlreichen Inschriften von Nebudkadnezar II nicht einmal vermuten, daß auch er die vorderasiatische Welt bis Ägypten und Kleinasien hin erobert und überall seine Feldzüge geführt hat. Natürlich handelt es sich in diesem Falle lediglich um ein *argumentum e silentio*. Aber der erste Eindruck hat sich eingeprägt.

Und dieser Eindruck muß tief gewesen sein. Gerade zu den ersten der assyrischen Berichte, welche in der Anfangszeit der Forschung bekannt geworden sind, gehörten die nur allzu anschaulichen Annalen Assurnasirpals II. Zudem waren diese keine Inschrift auf einem ehemals eingemauerten Tonzylinder, sondern sie waren schö-

[1] Eigentlich ist jede dieser Urkunden ein 'Gottesbrief': nur für die Gottheit bestimmt und zu lesen. Doch ist die Anzahl der ausdrücklich an die Gottheit adressierten Urkunden (wie Sargons Bericht über seinen achten Feldzug) beschränkt. Das einzige Beispiel im A.T. ist, formgeschichtlich betrachtet: Jes 38:9–20 (der Brief des Königs Hiskia).

ner und deutlicher eingeritzt in die Platten, mit denen der Tempel-Eingang des Gottes Ninurta in Kalach bepflastert war: Drei Kolumnen mit 374 Zeilen, beinahe ausschließlich über die Kriege, vor allem die ersten sechs Feldzüge. Diese große Inschrift wurde 1861 durch Rawlinson in Keilschrift veröffentlicht; der erste Übersetzungsversuch stammt von Oppert aus demselben Jahre. Dieser König nun hat sein Volk in einen besonders schlechten Ruf gebracht. Die Grausamkeit gegenüber Besiegten und Gefangenen, die er hier mit anscheinend naiver Selbstgefälligkeit darlegt, ist abscheulich. Dazu kamen die auch schon damals ausgegrabenen Reliefs: Abbildungen von Gefangenen, die lebendig gespießt oder geschunden wurden. Man kann wohl sagen, daß dieser König seinem Volk den Stempel des Sadismus aufgedrückt hat.

Doch selbst in seinem Fall läßt sich vermuten, daß solche systematische Grausamkeit auf seine ersten Regierungsjahre beschränkt war. Seine letzten 14 Regierungsjahre waren friedlich. Damals reorganisierte er die Verwaltung solchermaßen, daß selbst S. Smith ihn preist. Dazu kommt die Blüte der Kunst unter seiner Regierung. Wie reimt sich dieser Widerspruch?

Schon Olmstead sprach hier von 'the calculated frightfulness of Ashurnasirpal', also einer Methode des absichtlichen Terrorismus. Seine Plünderzüge mußten in den ersten sechs Regierungsjahren jährlich widerholt werden. Sobald er den Rücken gekehrt hat, erhebt sich der Widerstand, den er immer aufs neue durch die abschreckensten Methoden bekämpft. Wurde hingegen das neue Gebiet als Provinz einverleibt, so erhob sich die Aufgabe friedlicher Reorganisation. Dazu gehörte freilich auch die Deportation ganzer Bevölkerungen, welche Methode für uns übrigens vor allem mit dem Chaldäer Nebukadnezar II. (durch seine Exilierung der Juden) verknüpft ist. Selbst dies war keine assyrische Einfindung.

Den Widerhall dieses systematischen Terrorismus und dieser Methoden vernehmen wir bei den Propheten Israels. Die landläufige Antipathie gegen die Assyrer auch im Abendland ist älter und hat tiefere Wurzeln als die Anfangszeit der Ausgrabungen und die Entzifferung der Keilschrift. Sie gründet sich auf die Bibel und auf Eindrücke, welche viele schon in der Jugend empfingen. Die Drohungen von Propheten wie Jesaja, Micha und Nahum versetzen uns mitten in die Periode der Machtblüte des neuassyrischen Reiches bei beginnendem Verfall vor dem plötzlichen Untergang. Im allgemeinen läßt sich beobachten eine ausgesprochene Abneigung gegen die As-

syrer gegenüber einer gewissen Sympathie für die chaldäischen Könige, sowie später ganz deutlich für Cyrus und die Achämeniden. Der Grund dieses Gegensatzes liegt sowohl auf religiösem wie auf politischem Gebiet. Was ersteres betrifft, so erreichte die Toleranz der Assyrer gegenüber den Gottheiten der unterworfenen Völker doch nie die der Chaldäer und Perser. Man denke an die 2Kö21 geschilderte Glaubensverfolgung unter dem assyrisch gesinnten König Manasse. Beim babylonischen Weltgott Marduk fand man verwandte Züge mit Jahwe und vokalisierte seinen Namen (Merodak, Merodach) mit denselben Lauten des hebräischen Wortes für 'Herr'.[1] Natürlich ist der Gegensatz nicht zu überstreiben und sind Strafreden auch gegen Babel wie Jes46f, Jer50f (vgl. Ps137:8f) umso eindruckvoller und kräftiger. Das chaldäische Reich hatte als religiöse und politische Gefahr die Rolle des Sargonidenreiches übernommen.

Auf politischem Gebiet beruhte der Widerstand gegen Assyrien anfangs auf der Solidarität der syrischen Staaten, die bei Ägypten Hilfe suchten gegen die drohende Gewaltherrschaft. Dieselbe Gefahr bedrohte auch Babel und die Chaldäer, die ihrerseits ihre Bundesgenossen suchten bei Elam im Osten und dann auch bei den Kleinstaaten in Syrien und Palästina. Man denke an die (in 2Kö20:12ff und Jes39 beschriebene) Gesandtschaft des Marduk-apal-idinna II. nach Jerusalem: doch wohl im Jahr 703, als er nach dem tragischen Ende des großen Sargon Babylonien mit elamitischer Hilfe befreit und den babylonischen Thron zum zweitenmal – wenn auch nur auf neun Monate – bestiegen hatte. Was er erstrebte war die Bildung einer antiassyrischen Koalition im Westen und die nötigen Mittel zum weiteren Aufstand. Daher das besondere Interesse seiner Gesandten für das Schatzhaus und das Zeughaus, daher aber auch die dringende Warnung des Propheten, sich auf keine Unterstützung einzulassen.

Denn diese Politik war, wie die Ereignisse bald zeigten, gefährlich. Die nationalistisch-assyrische Politik Sanheribs, führte zwar zur Zerstörung Babylons, mit dem Ziel der Vernichtung des Mardukdienstes und seiner völligen Verdrängung durch Assur. Ein erneuter Aufstand in Juda in den dunklen Jahren nach 689 ist historisch

[1] Hier ist eine andere Erklärung möglich und wahrscheinlicher. Wenn der Name Marduk (nach A. Falkenstein) erklärt wird als verkürzt aus *(a)mar(u)tu-k* (mit Erweichung des *t* zu *d*), also dem Namen des Sonnengottes und der sumerischen Genetivendung, so wäre als die jüngere Namensform (nach Wegfall des *u*) *mar-ud-ak* > Merodach durchaus denkbar.

keineswegs unmöglich.[1] Aber schon Asarhaddon hat Babylon und den babylonischen Einfluß wiederhergestellt. Und nach dem Verschwinden Nineves wurde Babylon durch die Eroberungspolitik Nebukadnezars II. zur selben Gefahr und zum Feind, wie es Nineve und Assur gewesen waren.

Doch läßt sich auch hier eine verschiedene Nuance in der Art der Beurteilung erkennen. Nineve ist die Blutstadt voller Gewalttat und Raubgier und erst an zweiter Stelle die Hure und Zauberin (Nah 3:1–7). Babel aber ist von vornherein der Inbegriff von Sünde und Unzucht: das Zentrum religiöser Abtrünnigkeit. Das bedeutet nicht, daß es milder beurteilt wird. Der Haß bleibt derselbe, ob die Unterdrücker nun Assyrer oder Babylonier oder Ägypter sind, oder auch Nachbarvölker, deren Missetaten schon Am 1 und 2 aufgezählt werden.

Hieraus folgt die Mahnung noch an den heutigen Historiker, von Verallgemeinerungen abzusehen, also etwa die Eroberungslust und Grausamkeit der Assyrer gegenüber der Friedfertigkeit der Babylonier oder der Frömmigkeit der Israeliten einseitig zu betonen. Bekanntlich ergibt sich, wenn wir die Anfangszeit der assyrischen Geschichte ins Auge fassen, ein ganz anderes Bild. Die koloniale Geschichte Assyriens ist älter als die militärische. Natürlich ist 'kolonial' wieder einer der Ausdrücke, deren Anwendung auf die Frühzeit mißverständlich sein kann. Schon der Gegensatz zum Militärischen weist auf friedliche Beziehungen. Doch würde der Ausdrück 'kommerziell' für die assyrischen Faktoreien in Kleinasien (Kaneš-Kültepe) kaum genügen. Nimmt man den Anachronismus in Kauf, so kann man das älteste Reich von Assur in seiner kulturellen, religiösen und auch sprachlichen Abhängigkeit selber eine Kolonie nennen: erst vom Reich von Akkade, dann von den neusumerischen Reichen, bis der Usurpator Samsi-Addu I. die zeitweilige Hegemonie erfocht. Die noch weit ältere Blüte aber des Kārum bei Kültepe im inneren Anatolien bietet trotz der sich mit jeder Kampagne steigenden Urkundenmasse[2] schon durch die weite Entfernung von der Mutterstadt Assur und durch die anscheinend völlige Sicherheit der Verbindungswege ein historisches Problem, dessen Lösung sich schwerlich ohne die Annahme eines alten nordmesopotamischen

[1] S.H.Horn, *Did Sennacherib campaign once or twice against Hezekiah* (Andrews University Sem. Stud. IV/1, 1966) vertritt wieder in eingehender Untersuchung die Annahme eines zweiten Feldzugs gegen Hiskia in den ersten Jahren nach der Zerstörung Babylons.
[2] In der Kampagne 1962 drei Archive mit 2125 Tontafeln und 1963 ein weiteres Archiv mit 214 Tafeln.

Einheitsreiches (schon in frühdynastischer Zeit) finden lassen wird. Die neuesten Grabungen Anton Moortgats auf dem Tell Chuērā weisen wieder deutlich in diese Richtung.[1] Dann erhebt sich umso dringender die Frage nach dem Verhältnis dieser nordmesopotamischen Kulturblüte zum (etwa 150 Jahre jüngeren) Reich von Akkade und zu den Anfängen Assyriens.

Die Tätigkeit der assyrischen Kaufleute, von welcher die Kültepe-Urkunden zeugen, fand schon in der dritten Generation ein Ende. Einbrüche der Amurriter (Ostkanaanäer) haben die Handelswege nach Anatolien um 1800 unterbrochen und die assyrische Machtsphäre in die Richtung zum mitteren Euphrat (Mari, Terqa) gelenkt. In der gleichfalls nur wenige Generationen umfassenden Periode, von welcher das Mari-Archiv zeugt, findet sich noch stets die Einheit von Sprache, Schrift, Handel und Verkehr, die sich in beschränkterem Umfang vielleicht bereits für jenes noch hypothetische nordmesopotamische Reich voraussetzen läßt. Dann aber folgt, gerade auch für Assyrien, ein dunkeles Zeitalter infolge des Einbruchs und der Herrschaft der Churriter. Als aber um 1350 (in der Amarnaperiode) unter Assur-uballit I. die Selbständigkeit wiedergewonnen war, mußten die Assyrer in ihrem engen Lande, das nach dem Norden und Osten hin durch Gebirge abgeschlossen und von beschränkter Fruchtbarkeit war, darnach streben, die Handels- und Verkehrswege nach dem Süden und Westen mit Waffengewalt freizukämpfen und freizuhalten. Denn von dort wurde das Land durch den Einbruch der Aramäer und ihrer Gründung von Stadtstaaten mit Isolierung bedroht.

Diese Andeutungen mögen zur historischen Erklärung des assyrischen Militarismus genügen. Schwieriger, aber gleichfalls aufgrund eines stets reicheren Quellenmaterials durchaus möglich, ist die Beantwortung eines anderen Fragenkomplexes, der sich auf das hier behandelte Zeitalter der Hochblüte, des Verfalls und des Untergangs in der Sargonidenzeit bezieht.

Wenn wir die Königsreihe dieser Dynastie betrachten, fällt die Unbeständigkeit in ideellen und politischen Fragen auf. Zwei Parteien standen einander gegenüber, die ich trotz des drohenden Anachronismus als die klerikale und die nationalistische zu bezeichnen wage. Einfacher, aber weniger deutlich, wäre die Bezeichnung ba-

[1] Vgl. den ausführlichen Bericht von A. Moortgat über die Kampagne im Herbst 1963: AfO XXI, 1966, S. 157–65 (Abb. 43–46), unter deren Funden die Alabasterstatuetten sich einprägen.

bylonische und assyrische Partei. Die 'Klerikalen' suchten ihr geistiges und dann auch politisches Zentrum im Süden: bei der Priesterschaft des mächtigen Marduktempels Esagila in Babylon. Die 'Nationalisten', die ihre Anhänger vor allem unter den Offizieren und höheren Beamten zählten, strebten den Mardukdienst durch den des Nationalgottes Assur als Weltgott zu verdrängen.

Von den aufeinander folgenden Königen war der Begründer der Dynastie, Sargon II. (721–705) als frommer Verehrer des Marduk babylonisch gesinnt, sein Sohn und Nachfolger Sanherib (705–681), der die Stadt Babylon verwüstete, übertrieben nationalistisch, dessen Sohn Asarhaddon (681–668), der Babylon sofort wieder aufbaute, ein Verehrer des Gottes Marduk, während dessen Sohn Assurbanipal (688–629)[1] nach einem anfänglichen Streben nach Synthese, welches er – wie seine Tontafelsammlung zeigt – auf die klassische sumerische Literatur aus der Zeit vor dem Aufkommen des Mardukdienstes gründete, doch nach dem Bruderstreit gegen Babylon wieder für die national-assyrischen Belange eintrat.

Es ist die Frage, ob Konsequenz – und dann im nationalistischem Geist – zur Befestigung des Reiches beigetragen hätte. Ein Gelehrter wie Olmstead tadelte die Unbeständigkeit und erklärte, das Reich hätte längeren Bestand gehabt, wenn die Könige 'more merciless consistent' geblieben wären.[2] Aber das Streben nach Synthese im Sinne der Doppelmonarchie (unter assyrischer Hegemonie) lag näher. Selbst Sanherib hat diese Lösung zu Anfang seiner Regierung versucht. Als er aber seinen ältesten Sohn, den Kronprinzen Assurnādinšum, zum König in Babylon einsetzte und den babylonischen Städten weitgehende Selbstverwaltungsrechte verlieh, konnte er nicht voraussehen, daß die Babylonier diesen Sohn an seine Erbfeinde, die Elamiter, verraten und schließlich ermorden würden. Alle weiteren Ereignisse, bis zur völligen Verwüstung von Babylon in 689, sind die Folge dieser Tragödie gewesen. In diesem Fall erscheint die psychologische Erklärung – der Schmerz des Vaters um den Lieblingssohn – gerechtfertigt, zumal seine letzten Regierungsjahre durch Geisteskrankheit getrübt scheinen, bis er im Tempel des eigenen Gottes den Vatermördern zum Opfer fiel.[3]

[1] Vgl. zur Jahreszahl: R. Borger, *Der Aufstieg des neubabylonischen Reiches*, JCS XIX/3, 1965, pp. 59ff.
[2] A. T. Olmstead, *History of Assyria*, 1924, p. 296.
[3] 2 Kö 19:37; Jes 37:38. Der Name des Gottes Nisrok (Nisroch) muß als eine Art der Kontamination der beiden Gottesnamen Assur und Marduk erklärt werden. Assur wurde damals mit dem alten Gott Anšar (assyr. Ansar) identifiziert. Die beiden Namen *(a)nsar* und *(mard)uk* wurden verkürzt und zusammengezogen, wobei von Marduk bloß

Unter Asarhaddon ging die Dezentralisation und dadurch die Schwächung des Reiches weiter. Schon in der Zeit der größten Ausdehnung dieses Reiches drohte der Untergang und wucherte der Aberglaube, wobei der König durch die zeitweilige Einsetzung von 'Tauschkönigen' oder 'Ersatzkönigen' unheilvolle Vorzeichen von sich auf diese abzulenken suchte.[1] Vor seinem letzten Feldzug gegen das aufständische Ägypten suchte er das Ideal der Doppelmonarchie noch einmal zu verwirklichen: durch die Einsetzung des Kronprinzen Šamaššumukēn zum König von Babylon und des jüngeren Assurbanipal über Assyrien und über das Gesamtreich. Dies wurde der Anlaß zum Bruderkring und zur erneuten Zerstörung Babylons im Jahr 648.

Zu diesen politischen Wirren kam das wirtschaftliche Elend. Die Reichtümer wurden in großen Tempelstädten aufgehäuft, und diese erhielten Steuerfreiheit und die Befreiung von Heeres- und Frohndiensten. Die Folge war die ungleiche Verteilung der Güter und Lasten und der unerträgliche Druck, der auf der Land- und Provinzbevölkerung lastete. So blieb das Heer, unter genialen Feldherren, deren Namen wir gleichfalls kennen, die einzige feste Organisation und die Eroberungspolitik der einzige Ausweg. Denn jenseits der Grenzen lockten die Reichtümer von Städten wie Sardes, Tyrus oder das ägyptische Theben.

Der große Nebukadnezar II. ist wenige Jahrzehnte später genau denselben Weg gegangen. Es würde sich der Mühe lohnen, aus seinen zahlreichen und scheinbar so friedlichen Inschriften die Anspielungen auf seine Kriegstaten und die Bedrohungen seiner Feinde zu sammeln, welche Drohungen mit einer gewissen Vorliebe erscheinen in der Form eines Gebets.

Die beiden Jahrhunderte zwischen etwa 750 und 550 v.Chr. wa-

die Endung *-uk* übrig blieb. So wurde *nsar-uk* zu *nasruk* und weiter nach den Regeln der hebräischen Sprache zu *nisrok*, wobei auch die Analogie des Namens Nimrod Einfluß gehabt haben mag.

[1] In meinem Akademievortrag über *Das Zeitalter der Sargoniden nach Briefen aus dem königl. Archiv von Nineve* (zuerst holländisch, MKNAW N.R. 12, Nr.8, 1949) wurde in eingehender Untersuchung die These vertreten, der König habe während der hunderttägigen Scheinregierung seines Ersatzmannes den Titel des 'Landmannes' *(ikkaru)* angenommen. Daß B. Landsberger diese These schon vorher gelegentlich mündlich vertreten hatte, dient ihr zur Bestätigung, war mir aber nicht bekannt. Seine Meinung, der echte König habe mit dem Ersatzmann die Rollen vertauscht, stößt freilich auf das Bedenken, daß der Ersatzkönig nicht von bäuerlicher Herkunft war. Noch Nebukadnezar II. bezeichnet sich gelegentlich als den 'Landmann von Babylon' (VAB IV, 104, 19). Der himmlische 'Acker' mit dem 'Pflug' und dem 'Tagelöhner' oder 'Landmann', welche mit unseren Sternbildern Pegasus, Aries und Cassiopeia identifiziert wurden, entsprach dem irdischen Zweistromland. Der König zog sich also während der 100 Tage gleichsam in die übersinnliche Welt zurück.

ren ein wilde und bewegte Zeit. Beinahe alle Metropolen der damaligen vorderasiatisch-ägyptischen Kulturwelt wurden in diesem Zeitraum zerstört: Damaskus im Jahr 732, Samaria 721, Babylon 689 und nochmals 648, das ägyptische Theben 663, Susa 646, Nineve 612, Jerusalem 587 und Tyrus nach 13 jähriger Belagerung im Jahr 575. Als Cyrus mit seinen Persern im Jahr 539 in Babylon einzog, war dies ein neuer Anfang: das Alte war vergangen. Doch wurde die orientalische Umwelt mit ihren uralten Traditionen den Nachfolgern des großen Cyrus bald wieder zu stark. Das persische Reich, gegen welches die Athener bei Marathon und bei Salamis kämpften und wogegen Alexander siegreich auszog, unterschied sich im Grunde nur wenig vom Reich der Sagoniden oder dem Nebukadnezars. Aber die Zukunft gehörte nicht den mächtigen Weltstädten wie Nineve oder Babylon, Susa oder Ekbatana, sondern äußerlich unansehnlicheren Mittelpunkten, wie Jerusalem als Brennpunkt des Gottesglaubens und Athen als die Schule des Geistes und der Schönheit.

Denn nicht die Gewalt erringt den Sieg, sondern der Glaube und der Geist.

Milsbeek (Limburg) F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL

JOSEPH AS SUCCESSOR OF JACOB

In one of his articles Prof. A. van Selms points out that an essential part of the coronation ritual of a new king in Israel was his taking possession of the deceased king's harem.[1] Therefore, if somebody intended to usurp the kingship during the king's lifetime, he also had to seize the harem. Absalom did this,[2] and Adonijah tried to do it.[3] In the course of his article van Selms draws attention to Gen 49:4 and 1 Chr 5:1 where it is stated that Reuben forfeited his birthright because of his outrage against Jacob's concubine, Bilhah (Gen 35:22). This information may imply that Jacob was not merely ancestor of the twelve tribes of Israel, but ruler or chief of the confederation of 'tribes' (or rather families[4]) as well, and that Reuben's outrage may in fact have been part of an attempt to usurp the chieftianship.[5]

JACOB A RULER?

If van Selms' suggestion that Jacob was a chief or ruler is correct, then we have in Gen 47:29ff the report of the death and burial of a ruler and consequently the question of his successor becomes important. In this article we wish to present the view that Joseph succeeded Jacob as ruler.

That Jacob was regarded as a person of princely standing is evident from the following information regarding his death and funeral. In the account of Jacob's death two technical terms appear which in the Old Testament are usually applied to persons of noble standing. The first, and for the present study, the most important of these two terms, is the expression '*to lie with the fathers*'. This expression occurs forty times in the Old Testament; on all bar two

[1] A. van Selms, *Die Oorname van 'n Harem deur 'n nuwe Koning*, Hervormde Teologiese Studies, Pretoria, Vol. 5 (1949), pp. 25–41.

[2] 2 Sam 16:21f, cf. also 2 Sam 12:8 according to which David took possession of the harem of Ishboset after the latter took over the harem of Saul on his succession to Saul (Van Selms: *l.c.*, p. 26). H. P. Smith, *Samuel*, I.C.C., 1912³, comments on 2 Sam 12:8: 'We have no other indication that David possessed the harem of Saul. But according to the law of succession, they were his by right'. On 2 Sam 16:21 Smith comments: 'The successful usurper took possession of his predecessor's harem as a matter of right'.

[3] 1 Kings 2:17, 20ff; cf. van Selms, *l.c.*, p. 29. The same can be said of Abner's conduct with Rizpah, 2 Sam 3:7ff; cf. Van Selms, *l.c.*, p. 26f; H. P. Smith, *o.c.*, ad loc.

[4] Perhaps 'ruler of the clan' will be a better translation for the Afrikaans word 'stamhoof' used by van Selms in connection with Jacob.

[5] Van Selms, *l.c.*, p. 36f.

occasions, the deaths of Jacob and Moses,[1] it is used in connection with the death of kings.[2] It seems quite reasonable to infer from this fact that Jacob is represented by the author(s) of Genesis as a person of princely status, as a ruler, in fact.

Of less importance is the second technical term, viz. that 'Jacob was gathered unto his people', Gen 49:29. This expression is used in different forms[3] and occurs in connection with Abraham,[4] Ishmael,[5] Isaac,[6] Jacob,[7] Moses and Aaron,[8] the generation of Joshua,[9] and king Josiah.[10] From this evidence it is clear that this phrase is also used only in connection with persons having some sort of noble standing and that Jacob is included in this category.[11]

A ROYAL FUNERAL FOR JACOB

It seems that the author(s) of Genesis regarded Jacob as a ruler, therefore it is stated in Gen 50:2ff that the body of the patriarch was embalmed and that he was mourned for seventy days by the Egyptians.[12] As is befitting for a ruler, Jacob was not buried on foreign soil but his body was taken back to his own land and buried there. We will return to this point later.

John Skinner correctly remarked: 'The funeral procession *(of Jacob)* is described with *empressement* as a mark of the almost royal honours bestowed on the patriarch.'[13]

[1] Gen 47:30; Dt 31:16.
[2] 2 Sam 7:12; 1 Kings 1:21; 2:10; 11:21, 43; 14:20, 31; 15:8, 24; 16:6, 28; 22:40, 51. 2 Kings 8:24; 10:35; 13:9, 13; 14:16, 22, 29; 15:7, 22, 38; 16:20; 20:21; 21:18; 24:6. 2 Chr 9:31; 12:16; 13:23; 16:13; 21:1; 26:2, 23; 27:9; 28:27; 32:33; 33:20. It is interesting to note that although this expression is used in 1 and 2 Kings in connection with the kings of both Judah and Northern Israel, in 2 Chr it is never used in connection with the kings of Northern Israel; cf. 1 Kings 14:20 and compare it with 2 Chr 13:20. For a discussion of the meaning of this expression cf. the article of Bern. Alfrink in: Oudtestamentische Studiën, Brill, Leiden, Vol. 2 (1943), pp. 106–118.
[3] For a discussion of the meaning of this expression cf. the article of Bern. Alfrink in: Oudtestamentische Studiën, Vol. 5 (1948), pp. 118ff.
[4] Gen 25:8.
[5] Gen 25:17.
[6] Gen 35:29.
[7] Gen 49:29.
[8] Num 27:13; 31:2; Dt 32:50; Num 20:24, 26; 27:13.
[9] Judg 2:10.
[10] 2 Kings 22:20; 2 Chr 34:28.
[11] It must be conceded however, as pointed out by Alfrink (Oudtestamentische Studiën, Vol. 5) that the usage of this formula has too many nuances to restrict its meaning to a single one.
[12] This observation in particular indicates princely honour accorded to the deceased. According to Diodorus i, 72 the Egyptians are said to have mourned for a king 72 days.
[13] John Skinner, *Genesis*, I.C.C., 1930², ad Gen 50:3.

JACOB IDENTIFIES HIMSELF WITH HIS 'CLAN'

On at least two occasions, according to the book of Genesis, Jacob referred to himself in terms which may denote him as ruler of his 'clan'. According to Gen 34:30 Jacob said: 'I am few in number'[1] and according to Gen 48:22 Jacob referred to Shechem 'which I took with my sword and my bow out of the hands of the Amorites'.[2] In both these instances Jacob identified himself with his 'clan' in a way reminiscent of a ruler speaking about his people.[3]

If this surmise is correct, we have in Gen 47:29ff the report about the approaching end and death of a ruler and accordingly the question of which of his sons will succeed him is of primary importance. In this regard the history of Jacob resembles that of David. Just as the choice of a successor caused David much grief and trouble, and gave rise to numerous intrigues, so too, to all appearances, was it the case with Jacob.

TRAGEDY AND INTRIGUE

Jacob's most logical successor would have been his first-born son, Reuben. Reuben, however, forfeited his claim to the 'throne' by trying to usurp the leadership before the death of his father. After Reuben, his younger brothers, Simeon and Levi should have been considered. According to Gen 49:5f it seems that they were also not acceptable on account of their action in the Shechem affair (Gen 34). It appears as though Simeon and Levi violated the authority of Jacob by their action against the Shechemites which they entered upon without the consent or knowledge of Jacob.[4] Some of the words used in Gen 49:6 imply revolt against authority.[5] Next in seniority

[1] Skinner: *o.c.*, ad loc, comments: 'It is the tribal, not the individual consciousness which finds expression here'.

[2] Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD, 1961 asks with a view to this verse: 'Und wie könnte er *(Jacob)* das von seinen Söhnen Eroberte jetzt einem seiner Söhne zusprechen?' This problem disappears when we take the possibility into account that Jacob is speaking here in his capacity as ruler and that he is addressing his successor, Joseph.

[3] The Old Testament abounds in examples of this identification of a ruler with his people or a leader with his followers, cf. e.g. Judg 11:12, 27; 2 Sam 3:1 etc.

[4] There are indications in Gen 34 that Jacob was gradually losing grip of his clan: cf. e.g. verse 5 – Jacob abides the return of his sons before taking action; verse 13 – although in verse 11 Jacob and his sons are addressed by the Shechemites, in verse 13 Jacob is not even mentioned. In a private communication prof. van Selms stated that this waning of Jacob's grip on the authority can perhaps be attributed to the fact that after the encounter with a deity at Peniel (Gen 32:23–33) the patriarch became partly invalid, Gen 32:32.

[5] Cf. *'ebrā(h)* in Is 16:6; Jer 48:30 and *rāṣôn* 'self-will, wantonness' in Dan 8:4; 11:3, 16, 36.

was Judah and according to Gen 49:8–12 it seems as though Judah did indeed succeed Jacob as ruler of the clan. There are, however, certain unanswered questions concerning Judah's succession.

AN INTERRUPTED NARRATIVE

The so-called *Blessing of Jacob*, the poem in Gen 49:1–27, according to which Judah is celebrated and represented as the premier tribe of Israel, interrupts the death-bed narrative of Jacob at a very crucial stage, viz. the very moment at which Jacob bequeaths (the city of) Shechem to Joseph (Gen 48:22). This already appears very strange. It seems strange too that the question of Jacob's first-born's birthright is not referred to in the narrative, but is merely alluded to in the poem (Gen 49:3, 4). This fact gains in significance when we consider the important part this question (concerning the birthright of the first-born) plays in the narratives of Abraham and Isaac.[2] While there are clear parallels in other respects between the Abraham, Isaac and Jacob narratives,[3] it is indeed strange that the subject of the birthright of Jacob's first-born is only alluded to in Gen 49 and in the account of how Ephraim was preferred above Manasseh (Gen 48:5, 13–20).

In 1 Chr 5:1 it is stated that Reuben's birthright was given to the sons of Joseph. It is interesting to note that some Hebrew Mss., some of the versions of the LXX and the Syriaca do not here read 'to the sons of Joseph' but 'to Joseph'. In verse 2 of the same chapter it is explicitly stated that Joseph received the birthright. It must be noted, however, how this fact is practically obscured in different ways:

(i) by the statement that the birthright had been given to the sons of Joseph.

[1] It is generally accepted that in Gen 49:8–12 'Judah is established as the leading tribe in virtue of the Davidic kingship' (S.H. Hooke, *Genesis*, in: Peake's Commentary on the Bible, 1962, p. 204).

[2] Gen 17:18ff; 21:10ff; 25:19ff; 27.

[3] The most popular motifs which recur in the narratives of the three patriarchs can be named here:

(a) The famine in Canaan (Gen 12:10; 26:1; 41:56).
(b) The sojourn in Egypt (Gen 12:10–20; 26:2ff; 46:1ff).
(c) The promises of God regarding the inheritance of the land and a great number of descendants (Gen 12:1f; 15:5ff; 26:3ff; 28:13ff et passim).
(d) The barrenness of Sarah (Gen 16:1) Rebekah (25:21) and Rachel (29:31).
(e) Strife among the sons (Gen 21:9ff; 27:28ff; 28:41; 37:4, 8, 11, 18ff).
(f) Reunion of the sons at the grave of the father Gen 25:9; 35:29; 50:13.

(ii) by the explanation in verse 2 that Joseph 'is not enrolled in the genealogy according to the birthright'.
(iii) by the remark: 'For Judah was mighty among his brethern and a prince was from him'.[1]

JOSEPH APPOINTED SUCCESSOR OF JACOB

Although the poem in Gen 49:8ff implies that the pre-eminence of the first-born belonged to Judah and that he therefore became the successor of Jacob,[2] we consider it possible to advance evidence from Gen 47:27–50:26 to show that Joseph received the birthright and was appointed and acknowledged the successor of Jacob.

In the first place we wish to draw attention to the strong resemblance between Gen 47:29 and 1 Kings 2:1. In the latter text king David on his deathbed called and instructed his successor, Solomon. In the hour of his death Jacob called Joseph. The implication is clear: Jacob called the son he appointed as successor, i.e. Joseph and not Judah.[3]

This supposition is strenghtened by the fact that Jacob bequeathed the city of Shechem[4] to Joseph above his brothers, Gen 48:22.[5] The statement by Jacob that he captured Shechem from the Amorites should perhaps be understood as an allusion to the narrative in Gen 34. Although Jacob disapproved of the action of Simeon and Levi, he had, as ruler of the 'clan', to accept the capture of Shechem *de facto*.[6] The capture of the city is implied by Gen 34:27ff.

[1] Quotations of the translation of 1 Chr 5:1, 2 from Curtis, *Chronicles*, ad loc.
[2] These facts are implied by the words: *yĕhûdā(h) 'attā(h)* 'Judah thee...' (cf. Gesenius-Kautzsch, 135e) and 'bow down to thee shall thy father's sons', Gen 49:8. The same idea is implied about Solomon in 1 Chr 29:24.
[3] It must be conceded, however, that this argument is weakened by the fact that the word *ṣiwwā(h)* is not used in Gen 47:29. John Gray, *1 and 2 Kings*, S.C.M. Press, 1964 ad 1 Kings 2:1 points out that this verb has the connotation 'To give parting charges, to make a last testament', cf. 1 Kings 2:1; 2 Kings 20:1. It is interesting to note that this verb is also used in Dt 31:23 and Num 27:23 in the account of Joshua's installation as successor of Moses. This verb is indeed used in connection with the last words of Jacob in Gen 49: 29; 50:17. It should be noticed, however, that in e.g. 1 Chr 28:20 the verb *'āmar* is used instead of *ṣiwwā(h)*.
[4] It is (generally) accepted that the words *šĕkem 'eḥad* in this verse refer to Shechem, standing on the 'slope' of Gerizim, cf. Skinner, *Genesis*, ad loc and F.M.Th.Böhl, *Genesis*, II, Tekst en Uitleg, ad loc.
[5] In Jos 24:32 the inheritance of Shechem by (the sons of) Joseph is related to the purchase of ground at Shechem by Jacob, Gen 33:19. The LXX reads 'Joseph' instead of 'the sons of Joseph.'
[6] Böhl, *Genesis*, II, ad loc draws attention to the fact that the book of Joshua indeed does not mention the capture of Shechem, but implies the possession of the city by the Israelites (Jos 24:1). Cf. also: S.H.Horn, *Shechem*, JEOL, No. 18, 1964, p. 285.

Apart from the report about the blessing of Ephraim and Manasseh by Jacob, there seem to be traces of another narrative in Gen 48 about the blessing of Joseph as first-born by Jacob. These traces may perhaps be seen in Gen 48:2–4, 7, 15, 16*a*, 21f.[2] In verse 15 it is explicitly stated that Jacob blessed Joseph.[1] The blessing of Joseph culminates in the bequeathing of Shechem by Jacob to Joseph 'above thy brethren'.

The narrative about the blessing of Ephraim and Manasseh is also of importance to our thesis. According to Gen 48:5, 12 Jacob adopted Ephraim and Manasseh as his own sons.[3] By this ceremony of adoption Ephraim and Manasseh were elevated to the status of sons of Jacob, like were Reuben and Simeon (Gen 48:5) and, accordingly they were entitled to share in the division of the inheritance.

This adoption of Ephraim and Manasseh by Jacob was equivalent to giving Joseph a double portion of the inheritance, i.e. the equivalent of the inheritance to which the first-born was entitled.[4]

Also in connection with this fact, the remark in Gen 48:16 'let my name be named on them, and the name of my fathers Abraham and Isaac' is of importance. When we compare this remark of Jacob with the words of the Lord to Abraham in Gen 21:12 'for in Isaac shal a seed be called to thee'[5] it is evident that Ephraim and Manasseh are not merely indicated by Jacob's words as his own sons, but that they are also established as the legitimate continuators of the patriarch's generation: a honour which belonged preeminently to the first-born. The fact that Joseph has been appointed first-born by Jacob is accordingly confirmed in Gen 48 in a number of ways.

JOSEPH ACKNOWLEDGED AS SUCCESSOR TO JACOB

Up to now we have proved that Joseph was appointed firstborn of Jacob. From this fact we can conclude that he consequently also

[1] That there is more than one 'thread' in the narrative of Gen 48 is admitted by scholars like G. von Rad, *o.c.*, pp. 360f; Skinner, *o.c.*, ad Gen 48.
[2] The LXX reads in Gen 48:15 'them' (= the sons of Joseph) instead of 'Joseph'.
[3] Gen 48:12 is an allusion to the ceremony of adoption as we know it e.g. from Gen 30:3. The adoption of Ephraim and Manasseh by Jacob may be attributed to the fact that their mother was an Egyptian (Gen 41:45, 50ff). By adopting them Jacob gave them the legitimate status of lineal descendants, cf. von Rad, *o.c.*, ad Gen 48:15f.
[4] Curtis, *o.c.*, ad 1 Chr 5:1 correctly noted this fact with reference to Dt 21:15–17.
[5] S.R. Driver, *The Book of Genesis*, Methuen and Co., London, 1954[12], comments on these words in Gen 21:12 'I.e., in Isaac's line shall be descended those who will bear thy name and be called thy genuine seed, and inherit consequently the promises'. The same idea is expressed, in other words however, in Gen 17:19

became the successor of Jacob as ruler of the 'clan'. This surmise is proved by the following evidence:

(a) Joseph made all the arrangements in connection with the funeral of his father.[1] This fact cannot be attributed solely to the important position of Joseph as 'viceroy' of Egypt. It seems more natural to accept that these arrangements were the duty of the first-born and successor of the deceased ruler.

(b) In Gen 50 Joseph actually steps into the place of his father. This is evident from the fact that several things are said about Joseph which agree with statements about Jacob in the preceding chapters. In Gen 47:27 it is stated: 'And Israel dwelt in Egypt'. Much the same is said about Joseph in Gen 50:22 'And Joseph dwelt in Egypt, he and his father's house'.[2] It should also be noted that in Gen 50:22, 26 the age which Joseph attained is mentioned just as in the case of Jacob, Gen 47:28.

In Gen 50:23 the expression 'born on the knees of Joseph' implies the adoption of Machir's sons by Joseph, just as Joseph's sons were adopted by Jacob, Gen 48:5, 12. It is not absolutely clear why Joseph adopted Machir's sons. A solution may be found in the remark in 1 Chron 7:14 according to which Machir was born from an Aramaic concubine of Joseph's son Manasseh.[3] To ensure that Machir's children should be regarded as legitimate lineal descendants, Joseph adopted them as his own.[4] Other points of agreement between Jacob and Joseph are supplied by Gen 50:24–26, where the death of Joseph is recorded. Like Jacob, Joseph was embalmed;[5] like Jacob, he predicted the Exodus;[6] like Jacob, he directed that his bones be taken to the promised land.[7] This last wish of Joseph[8] was

[1] Gen 50:2ff, 7ff, 14.
[2] Two facts should be noted here: In Gen 47:27: 'Israel' to our mind, refers to the patriarch, cf. Gen 47:29. We can also refer to Gen 47:28 where the same statement is made: 'And Jacob lived in the land of Egypt seventeen years'. In Gen 50:22 the words 'his father's house' is an indication of the 'household' of Jacob and the statement seems to have the meaning that Joseph took over the 'household' of his father – the legitimate right of the successor. It should be noted that in Gen 46:31; 47:12; 50:8 we find the term 'his father's house' and in these verses it is evident that it does not include the sons of Jacob, Joseph's brothers, for they are mentioned apart from 'his father's house'. Cf. also the expression 'thy master's house', 2 Sam 12:8.
[3] The LXX supplies the same information in Gen 46:20.
[4] Cf. the striking agreement with what we have said about the adoption of Joseph's sons by Jacob, cf. note 3 on the previous page.
[5] Gen 50:26, cf. 50:2.
[6] Gen 50:24, cf. 48:21.
[7] Gen 50:25, cf. 47:29f; 49:29ff.
[8] Ex 13:19.

fulfilled and, as befits a ruler, his bones were buried in Shechem, in the city he inherited from his father.[1]

(c) It seems as though Joseph's brothers acknowledged him as Jacob's successor. Their fear that Joseph 'will certainly requite us all the evil which we did unto him' (Gen 50:15) may have risen from the fact that it occurred often that a ruler, after his accession, killed his brothers and other pretenders to the throne.[2] Joseph's brothers therefore did princely homage to him: 'They fell down before him and they said: 'behold we are thy servants' (Gen 50:18).[3] This motif in the Joseph-story may be regarded as an essential part of the 'coronation' ceremonies, viz. the acknowledgement of the new ruler by the national assembly of the 'clan'[4]. Another equally essential part of the coronation ceremonies, viz. the acknowledgement by God of the new ruler, may be found in the casual remark in Gen 37:11: Having heard the dreams of Joseph... 'his brothers envied him, but his father *kept the matter in mind*'. If we read this remark together with Gen 37:8 'Wilt thou forsooth be king over us', it is perhaps not so far-fetched to believe that the author implies by Jacob's remark that Jacob understood the dreams of Joseph to be a divine indication about his (Jacob's) successor.

JOSEPH THE SON OF THE MOST BELOVED WIFE OF JACOB

If our arguments thus far are not unfounded, the question arises why Jacob chose Joseph as his successor. Here the history of David and Solomon may again be elucidatory: in the choice of a successor the women at the king's court played a remarkable role, as is evident from the Bathsheba episode related in 1 Kings 1:11ff. Although Rachel predeceased Jacob by many years, she had nevertheless been his most beloved wife,[5] and Joseph was her first-born. It must also be

[1] Joshua 24:32.
[2] The O.T. gives many examples of this usage, cf. Judg 9:5, 18; 1 Kings 2:23–35; 15:29; 16:11; 2 Kings 10:7f; 11:1.
[3] Note the agreement between this episode and the episode about Solomon and Adonijah as related in 1 Kings 1:43–53.
[4] In 1 Chr 29:20–25 the close of the assembly by which Solomon was appointed and accepted as David's successor is described. It is interesting to note that in this passage it is stated 'also all the sons of king David submitted themselves unto Solomon, the king'.
[5] Gen 29:30. If the law mentioned in Dt 21:15–17, (according to which the firstborn son of the 'hated' wife is not to be disinherited or deprived of his legitimate share of his father's property, in the interest of the son of the favourite (beloved) wife –) – already existed in the time of Jacob, it may contribute to our understanding of the reason that Jacob adopted the sons of Joseph, Gen 48:5, 12ff. By doing this, Jacob did not infringe

remembered that in Gen 38:3 it is clearly stated that 'Israel loved Joseph more than all his sons'. The use of the verb *'āhab* in this verse may even suggest the idea of election, as for example in 2 Sam 12:24 where it is used in connection with Solomon.[1]

As a result of our investigation it seems to us quite probable that Joseph, and not Judah, became Jacob's successor.

A CLASHING OF TRADITIONS

If this hypothesis is correct, then the author of the great historical work (compiled in the era of David and Solomon[2]) was confronted with a most peculiar problem when we bear in mind that one of his objects was to give the whole of Israel a common background in the narratives about the patriarchs and the Exodus.[3] But now there were clashing traditions. According to one tradition (contained in Gen 49) Judah was appointed as Jacob's first-born and successor. Another tradition, traces of which we have tried to elucidate in this study, had it that Joseph was appointed and acknowledged as successor. For the author or compiler of the old traditions the problem existed in the fact that it would have been rather disastrous to stress this latter tradition keeping in mind the Judaean descent of the house of David and the tense relations between Judah and Northern Israel.[4] On the other hand the tradition about Joseph was obviously so deep-rooted in the national folk-lore that it could not have been omitted. The Joseph-tradition therefore, had to be unobtrusively obscured in favour of the Judah-tradition. When we bear this possibility in mind, a number of things become clear:

the law, but nevertheless gave Joseph the inheritance of a first-born, i.e. a double portion.

[1] It should be noted, however, that in the case of Solomon it is stated that he was 'loved' by Yahweh; this is not said about Joseph; cf., however, Gen 39:2, 3, 5, 21, 25 where it is stated that 'the Lord was with Joseph'.

[2] We do not want to enter here on to the difficult question of the composition of the Pentateuch; it is obvious however, that the book of Genesis (especially the patriarchal narratives) breathes the spirit of the Solomonic era. This may be seen in the rather friendly relations between the patriarchs and their neighbours or the people in whose land they are depicted as sojourners. Although we do not share the opinion of G. von Rad (*Josephsgeschichte und ältere Chokma*, Supplements to Vetus Testamentum, 1, 1953, pp. 120ff) that the Joseph narrative can be differentiated in every respect from the patriarchal narratives, his remarks concerning the agreement between the character of Joseph, as depicted in Genesis, and the ideal for a young man in the early period of the kings of Israel, strenghten the above mentioned supposition.

[3] This is evident from a number of facts in Genesis, cf. e.g. Gen 46:8–27; 49:28; Ex 1:1.

[4] Cf. e.g. 2 Sam 19:41–20:2; 1 Kings 11:26–40. It is evident that the 'house of Joseph' played a major rôle in this strife between Israel and Judah, especially during the reign of Solomon, cf. 1 Kings 11:26–40.

It now becomes apparent why the account of Jacob's death is interrupted by the poem in Gen 49:1–27. In this poem Judah, and not Joseph, is celebrated as the successor of Jacob. It is important to notice that in Gen 49:8 the poem attributes to Judah something which in the surrounding narratives is always assigned to Joseph, viz. 'Bow down to thee shall thy father's sons'.[1] By these words the acknowledgement of the primacy of Judah by the other tribes is implied. The question may be asked, however, why this poem gave a favourable oracle for the tribes of Joseph, Gen 49:22–26. When we take into account that this poem is widely held to have been compiled in the Davidic-era,[2] this question can be readily answered: when we take into account the tense relations between Judah and Israel in the era of David and Solomon, it is quite obvious that the author of the poem did not want to give unneccessary offence to the tribes of Joseph. Seeing that the primacy of Judah had been established by the oracle for Judah (Gen 49:8–12), there was nothing to lose by giving a favourable oracle to Joseph (Gen 49:22–26).

WAS JACOB BURIED IN THE CAVE OF MACHPELAH?

The fact that Jacob was buried in the cave of Machpelah is stressed on different occasions in the narrative. The place of Jacob's burial is meticuously described in Gen 49:29f and 50:13. Taking into account the Genesis author's desire to give a common background to all the tribes of Israel in the patriarchal narratives, it was essential that Jacob be buried in the patriarchal grave in the cave of Machpelah near Hebron in Judah. There are, however, traces of another tradition according to which Jacob was buried in Shechem and not in the cave of Machpelah. It must be noted that in Gen 47:30 Jacob mentioned no particular place for his burial and according to Gen. 50:5 he referred to 'my grave which I have digged[3] for myself in the land of Canaan'. This may refer to Gen 33:19 where it is stated that Jacob bought a piece of land at Shechem.[4] As Jacob's burial

[1] Gen 37:7, 9; 42:6; 43:26; 44:14; 50:18.
[2] A favourable oracle for the Joseph tribes in the post-Davidic (or Solomonic) period is inconceivable. Driver: o.c., p. 380 remarks 'the historical and geographical conditions reflected in the poem are throughout those of the period of the Judges, Samuel and David.' Cf. also Aage Bentzen: *Introduction to the Old Testament*, Vol. II, Copenhagen, 1948, p. 58.
[3] The Syriac Version reads *qanîtî* (which I have bought), cf. Gen 50:13, instead of *karîtî* of the Mas. Text. The Mas. Text, however, is supported by the LXX.
[4] This is the same theme as we find in the Abraham-narrative in Gen 23. We concede that Jacob may refer to the fact that he digged for himself a niche in the family sepulchre in the cave of Machpela, cf. 2 Chr 16:14.

place, Shechem[1] is favoured by the following considerations:

(i) In the New Testament, in Acts 7:16 Shechem is named as burial place of Jacob. It should be noted, however, that the text in Acts 7:16 is confused.[2]

(ii) In Gen 50:10 it is stated that on the way to the burial place there had been a mourning for him at 'the threshing floor of the bramble' which is 'beyond' i.e. East of the Jordan. This remark may point to a route through Trans-Jordan. While such a detour round the Dead Sea to Hebron is hardly acceptable, it becomes more acceptable when we consider Shechem as the burial-place.

(iii) In Jos 24:32 it is mentioned that Joseph was buried at Shechem. If Joseph had been indeed the successor of Jacob, as we have endeavoured to prove, it seems quite reasonable to infer that he was buried in the city of his father and that his father had been buried there too.[3]

UNFAVOURABLE CRITICISM OF 'JOSEPH' IN THE OLD TESTAMENT

Perhaps the fact that Joseph was appointed as Jacob's successor had something to do with the unfavourable criticism of (the tribe of) Joseph which appears here and there in the Old Testament. We draw attention to the following two cases:

(a) It appears strange that in 1 Chr 16:7ff the so called 'Psalm of David', which bears much resemblance to Ps 105, that part of Ps 105 which deals with Joseph (verse 16ff) is left out of 1 Chr 16:1. If our hypothesis holds good this omission in 1 Chr 16 is conceivable: in view of the fact that Joseph was a rival of Judah a eulogy of Joseph would not have been forthcoming from David.[4] If we take into ac-

[1] According to Skinner, *Genesis*, ad Gen 50:5, this view has been defended by Bruston, ZAW, vii. This study of Bruston was not available to the present author.
[2] D. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1961 ad Acts 7:16 states that the facts of Gen 23 and 33 are confused and that the text is quoted from memory.
[3] We concede that the fact that the technical terms 'to sleep with his fathers' and 'to be gathered unto his people' are not used in connection with Joseph may be considered a strong argument against the above mentioned thesis. It may be, however, that these terms were deliberately not used in connection with Joseph. In any case it remains an argumentum e silentio.
[4] It should be noted that Ps 105 is not called 'a psalm of David' although according to 1 Chr 16:7 this psalm is connected with David.

count that Chronicles were compiled in the post-exilic era, this would have amounted to a eulogy of the Samaritans.

(b) The unfavourable criticism of Joseph and Ephraim and the emphasis on the election of Judah in Ps 78:9, 67ff and the fact that the psalm does not allude to Joseph's fame in Egypt can perhaps also be attributed to the above mentioned hypothesis that Joseph became the successor of his father.

CAN THE JOSEPH-LINE BE TRACED IN THE BIBLE

If our hypothesis is correct, the question may be asked whether this theme of the supremacy of Joseph can be traced elsewhere in the Old Testament. In view of what we have said above about the clashing of traditions, this question is not easily answered. Two instances may be pointed out: Joshuah, a descendant of Ephraim (1 Chr 7:27)[1] became the successor of Moses, and Jeroboam, the first king of Northern Israel (after the disruption of Solomon's kingdom) was also an Ephraimite (1 Kings 11:26). It is interesting to note that Shechem became the royal residence of Jeroboam (1 Kings 12:25). As an afterthought we can also point to the New Testament: although Jesus was born as member of the tribe of Judah, the name of the man to whom his mother was espoused was Joseph.

Pretoria B. J. VAN DER MERWE

[1] For a discussion of the problems connected with the person of Joshua and narratives in which he figures cf. A. Alt, *Josua*, in: Werden und Wesen des Alten Testaments, Beihefte zur ZAW 66 (1936), pp. 13–29. It is of great importance to note that the only record of Joshua's line of descent is to be found in 1 Chr 7:27.

A LITURGY ON THE TRIUMPHS OF YAHWEH

Among the early poetic compositions of ancient Israel few, if any, have exercised such fascination for scholarly inquiry as the so-called 'Song of the Sea' (Ex 15:1–18).[1] Its theme is central not only for the formative period of Israel's history, but also for the religious faith of Israel throughout the centuries and in the history of Christian liturgy.[2,3] No event was longer remembered or better remembered.[4] It is the most primitive of the affirmations of the old credos (Dt 26:8; 6:21–23; Josh 24:6–7; 1 Sam 12:6),[5] and from early times

[1] The following are among the most important for the present study: A. Bender, *Das Lied Exodus 15*, ZAW XXIII (1903), pp. 1–48; Paul Haupt, *Moses' Song of Triumph*, AJSL XX (1904), pp. 149–72; S. Mowinckel, *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Videnskapsselkaptes Skrifter II, Hist.-Filos. Klasse, 1921, No. 6), 1922, *passim;* idem, *The Psalms in Israel's Worship*, translated by D.R. Ap-Thomas, 2 vols., 1962 (*passim* in vol. I); Hans Schmidt, *Das Meerlied, Ex 15:2–19*, ZAW XLIX, N.F. 8 (1931), pp. 59–66; Martin Buber, *Königtum Gottes. Das Kommende: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens*, 1932, pp. 129–30; idem, *Moses*, 1946, pp. 74–79; Joh. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende*, ZAW LII (1934), pp. 161–75; *Israel: its Life and Culture III–IV*, Eng. edition, 1947, pp. 384–415; 728–37; Georg Beer, *Exodus*, mit einem Beitrag von K. Galling in Handbuch zum Alten Testament series, Erste Reihe, No. 3, 1939, pp. 79–84; M. Rozelaar, *The Song of the Sea*, V.T. II (1952), pp. 221–28; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Hebrew), Second edition, 1953; F. M. Cross and D. N. Freedman, *The Song of Miriam*, JNES XIV (1955), pp. 237–250; John D. Watts, *The Son of the Sea – Ex. XV*, V.T. VII (1957), pp. 371–80; Georg Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus: eine Analyse von Ex 1–15*, Berlin 1964, pp. 112–16.

[2] Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 2. Auflage, Stuttgart 1948, pp. 50–4; G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 4. Folge, Heft 26, Stuttgart 1938 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1958, pp. 9–86; K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48, 1928, pp. 5ff; A. Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament und andere ausgewählte Schriften*, Göttingen, 1961, pp. 99–181 (originally published in BZAW, 4. Folge, Heft 4, 1931); C. Westermann, *Forschung am Alten Testament*, Neudrücke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert 24, Munich 1964, p. 193: 'Der Pentateuch ist von der Mitte Ex 1–15 her entstanden oder um die Mitte herum gewachsen... Das dem Alten Testament oder der Religion Israels Eigene, Eigentümliche ist nun eindeutig in der Mitte, im Kern dieses weit ausgebauten Ganzen zu finden, während die Anbauten oder Anfügungen auf den ersten Blick die stärkere Berührung mit der oder den stärkeren Einfluß der Umwelt erkennen lassen'; G. E. Wright, *The Old Testament Against Its Environment* in Studies in Biblical Theology series, No. 4, 1950, pp. 49f: 'The Exodus or deliverance from Egypt, therefore, is the central point in Israelite history and faith.'

[3] *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, Paris 1956, p. 76 (nt): 'le premier et le plus célèbre des "cantiques" que la liturgie chrétienne emprunte à l'A.T.'

[4] John Bright, *A History of Israel*, Philadelphia 1959, p. 111: 'Israel remembered the exodus for all time to come as the constitutive event that had called her into being as a people... A belief so ancient and so entrenched will admit of no explanation save that Israel actually escaped from Egypt to the accompaniment of events so stupendous that they were impressed forever on her memory.'

[5] G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*.

to late was celebrated and contemporanized in song and ritual.[1] However variously one may construe the source analysis of Ex 1–15, the literary materials as they are ordered at present reach their culmination and finale in the Song.[2] Its affinities with Ex 14 are numerous and close, and the final verse (14:31) serves not only as a climax to all that has gone before, but also as a superb introduction to the words of exultant singing and epic recounting that follow: 'And Israel saw the great work which Yahweh had done against the Egyptians, and the people feared Yahweh, and they believed in Yahweh and in his servant Moses'. It is clear, then, that the Song occupies a strategic position in the composition of the Book of Exodus, or, for that matter, in the composition of the entire Pentateuch. What is more, it has had its career in the life of the worshipping community, for we listen to echoes and reminiscences again and again in the hymns, prayers, and liturgies of Israel.[3] *Habent libelli fata sua.*

The Song belongs, too, to the extensive literature relating to the Sea in the Old Testament[4] and in the literatures of the other peoples of the ancient Near East.[5] That the motif is designed to be of central

[1] Ps 66:1–7; 74:12–17; 77:11–20; 80:1–3; 89:8–10 (Heb 9–11); 114; 135:8–9; 136:10ff. Cf. also Ps 105:23–45; 106:8–12; Is 63:7–14. C. Westermann, *op.cit.*, p. 201: 'Zur Struktur des die Geschichte Israels begründenden Geschehens gehört das Gotteslob. Das Wirken Gottes in der ganzen Bibel ist dialogisches Geschehen; mit dem Handeln und Reden Gottes gehört von Anfang an bis zum Ende die Antwort, die Reaktion im Sagen und im Tun hinzu. Wo Gott handelt, da wacht das Lob auf; das zeigt exemplarisch für die ganze Bibel der Aufbau des Buches Exodus: dem Bericht von der Rettungstat (1–14) folgt das Lob der Erretteten im Kap. 15.' Cf. also p. 208. See the full and detailed references in M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, pp. 50–54.

[2] It is now commonly held that Exodus 15:1–18 cannot be assigned to any of the sources J.E.D.P. So Eißfeldt, Noth, S.R. Driver, Cross and Freedman, and others. When and by whom the poem came to assume its present position we are not able to say, but it may well have been composed in relation to the Yahwist and Elohist traditions. That it was consciously inserted in its present context and was designed to perform a special function in relation to it seems probable. This is the element of validity in Pedersen's thesis (see *infra*). The source analysis of Ex 14 is complicated and much controverted. Compare, *inter alios*, the analyses of S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, New edition revised in 1913, New York 1916, p. 29; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 2. Auflage, 1948, pp. 32 and *passim;* O. Eißfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig 1922, pp. 134–7. It is noteworthy that Eißfeldt assigns the materials to L, J, and E. See also his *Einleitung in das Alte Testament*, 3. neubearbeitete Auflage, Tübingen 1964, pp. 258, 265, 266. E.T. *The Old Testament: an Introduction*, translated by Peter R. Ackroyd, New York 1965, pp. 195, 199, 201.

[3] Besides Noth's references *(supra)* see S.R. Driver, *The Book of Exodus* in Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge 1929, p. 131 for a list of reminiscences to the Song.

[4] Note *inter alia* Ps 66:6; 74:12–15; 77:16–20; 78:13; 53; 89:9–10 (Heb 10–12); 93:3–4; 95:5; 96:11; 98:7–9; 106:7–12; 114:3–5; 136:13–15.

[5] Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1921; Otto Eißfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, BRA I, Halle 1932; Philippe Reymond,

importance for the author is demonstrated by the immediate framework in which it is enclosed. The word *Sea* appears no fewer than sixteen times in the preceding chapter,[1] and in the verses immediately following it appears five times (Ex 15:19 *(ter)*, 21, 22). Within the poem itself the terminology of the Sea is employed with great versatility, and the words appear almost invariably in strategic rhetorical collocations or climatic contexts: ים (1*d*, 4*b*, 10*b*), ים סוף (4*d*), תהמת (5*a*, 8*d*), מצולת (5*b*) מים (8*a*), מים אדירים (10*b*). A comparative study of the motif in the Song with related materials in the Accadian and Ugaritic epics and poems will reveal numerous stylistic, rhetorical, and linguistic affinities, but it will also show that Israel is going its own way here, that it is faithful to its historical heritage and narrative life, and that the uniqueness of Yahweh's historical deed is not lost or dissipated in the wonder of cosmic miracle or the imagery of the cosmogonic chaos dragon myth. This becomes especially clear when one observes the movement of the composition from past to future, from memories to expectations, from the turbulence of the flood waters to the period of the progress through the desert and, beyond that, to the security and peace of the sanctuary (cf. Ps 29; 93; 99).

The Song contains another primary motif. It is the celebration of Yahweh's victory and belongs to the substantial literature gathered about the wars of Yahweh.[2] Yahweh triumphs over the recalcitrant forces which resist and impede his people's advance and is indeed making a way in the Sea for the redeemed to pass over (cf. Is 43:16). *Yahweh is a man of war!* His power shatters the armies of Pharaoh and stirs the waters into raging turbulence against them. The poem is so composed that its very structure reveals the role of Yahweh, on the one hand, and of the enemy, on the other. So Yahweh comes to Israel at the beginning as Leader in holy engagement, as Conqueror and Victor, as One whose majesty overcomes the hostile

L'Eau, sa Vie, et sa Signification dans l'ancien Testament, Supplements to V.T. VI, Leiden 1958; Otto Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, zweite überarbeitete und um einen Nachtrag vermehrte Auflage, BZAW 78, Berlin 1962. Kaiser gives a full bibliography.

[1] Ex 14:2(bis), 9, 16(bis), 21(ter), 22, 23, 26, 27(ter), 28, 29. Cf. also *waters* or *water* (14:22, 26, 28, 29).

[2] W. Caspari, *Was stand im Buche der Kriege Jahwes?*, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 54 (1912), pp. 110–154; H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger*, Lund 1945; O. Eißfeldt, *Jahwe Zebaoth*, in Miscellanea Academica Berolinensis, Berlin 1950, pp. 128–50; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951; Roland de Vaux, O.P., *Ancient Israel: its Life and Institutions*, translated from the French by John McHugh, New York, London, and Toronto 1961, pp. 258–67.

powers of history and nature. It is not surprising, then, that the composition has often been described as a song of victory.[1] Some scholars have thought of it, rather, as a hymn,[2] still others as a liturgy or litany.[3] Sigmund Mowinckel classifies it among the hymns of the divine enthronement (cf., for example, Ps 47; 93; 96–99).[4] There is much to be said for this view because the affinities of the latter with our passage are striking, not only in the final line of the poem with its acclamation of Yahweh's kingship, but also in the motif of conflict, the supremacy of Yahweh over the other gods, and the presence of the same key words. But it is to be observed that in our poem the conflict is not with the Sea, but with the divinely-procreated Pharaoh and his armies. Aage Bentzen speaks similarly of the Song of Miriam (Ex 15:21) and the Song of the Sea as 'hymns to the accession festival of Yahweh' which were celebrated in the Temple in Jerusalem.[5] Johannes Pedersen thinks of the whole of Ex 1–15 as 'the cult legend of the Passover reflecting the annual re-living of historical events, as it took shape throughout the ages.'[6] G. Beer also associates the Song with the Passover celebrations and views the composition as a Passover cantata, but rejects Pedersen's understanding of Exod 1–15 as a literary or cultic unit, as do most scholars because of the presence of different literary strata or sources in the composition.[7] If our understanding of the passage is correct, then we are to view it much in the manner of Beer as a liturgy or litany. It was in all probability employed in the celebrations of the autumnal festival within the precincts of the sanctuary, and the participants are in actuality 'Moses' (i.e. the one playing the role of Moses in the cult) and 'all the people' and perhaps the Temple choirs.[8]

[1] Haupt, Cassuto, Fredriksson, Cross and Freedman, and others.
[2] Galling, Kaiser, Rozelaar, Watts, Fohrer.
[3] H. Schmidt, G. Beer, G. von Rad.
[4] *Psalmenstudien II, passim; The Psalms in Israel's Worship*, II, p. 247 and *passim*.
[5] *Op.cit.*, I, p. 163. Similarly H. Schmidt, A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1957[4], pp. 90–1. See the critical discussion of K. G. Rendtorff, *Sejrhymnen i Exodus 15 og dens forhold til tronbestigelsessalmerne*, Dansk Teologisk Tidsskrift 22 (1959), pp. 65–81, 156–71; also G. Fohrer, *op.cit.*, p. 112, nt. 5.
[6] *Israël: its Life and Culture III–IV*, p. 726. See also Additional Note I, pp. 728–37, and *Passahfest und Passahlegende*, ZAW LII (1934), pp. 161–75.
[7] *Op.cit.*, p. 84: 'So möchte Ex 15 die Passahkantate sein, die für die Osterfeier in Jerusalem, wie sie sich seit der Kultreform Josias eingebührt hat – bzw. für die große Ostfeier in Jahr 621 2 R 23:21ff selbst – gedichtet worden ist und schließlich die mit Ex 15 anhebenden und als Festliturgie für Passah dienenden Texte abschließt und krönt.' For telling arguments against this view, see Fohrer, *op.cit.*, p. 112 nt.
[8] The association of the Song with the cult is today widely recognized among scholars. Though many of them associate it with the Passover celebrations, it is more probable

We should expect that a composition that was designed for use in the cult should reveal its particular character in its form and structure, in its different styles and rhetorical features, in the various ways in which its content is articulated into varying types of speech, and in the kinds of language employed by the several participants. We shall observe, for example, that the liturgy has a particular beginning and a particular ending, each standing separate and independent, and that the two stand in relation with each other, a feature, one need not add, typical of many of Israel's cultic compositions. The major divisions are of approximately the same length and are clearly marked by the presence of hymnic refrains which appear at strategic points (15:6, 11, 16*cd*). Each division is in turn divided into two strophes, each with its own particular content and literary form and style. Key words appear in striking collocations and serve to guide in discerning the progress or movement of the lines. While the 2'2' meter prevails throughout, there are exceptions, but there is always a reason for such shifts. The parallelism of the lines shows considerable diversity, but it is not employed indiscriminately, as is illustrated not only by the refrains, but also by the different ways in which the key words are ordered into changing parallelistic patterns. The figures or images appear in climactic contexts and interestingly confirm the structural analysis derived from the refrains (note, for example, *like a stone* (5*b*), *like lead* (10*b*), *like a stone* (16*b*). A further confirmation of this analysis is seen in the repetition of the same or similar cola in the same literary contexts, as, for example, in 5*a*, *the floods cover them* and in 10*b*, *the sea covered them*. Of special importance is the alternation between the confessional speech of praise, on the one hand, and the narrative concerning the enemy, on the other (2–3 and 4–5, 7–8 and 9–10, 12–13 and 14–16).[1] As has been observed by many scholars, the third division (15:12ff) is somewhat more irregular in its composition than the two preceding sections.[2] This suggests that it may possibly have

that it belongs to the complex of liturgical materials belonging to the autumnal festival. For a recent proponent of this view see R. E. Clements, *Prophecy and Covenant* in Studies in Biblical Theology series, No. 43, Naperville, Ill., p. 74.

[1] For similar combinations of hymnic and narrative style see Ps 68, 118 and 135. Compare Beer, p. 80: 'Das Besondere des Liedes liegt darin, daß hymnische Klänge (2.3.6.7.11.12) durch balladartige (4.5.8–10.13–17) erläutert werden und mit ihnen zu einem Ganzen verschmelzen.' Rylaarsdam, *Interpreter's Bible* I, Nashville 1952, p. 942, also recognizes the alternation of hymn (vss. 2–3, 6–7, 11–12) and 'historical ballad' (vss. 4–5, 8–10, 13–17), but comments that the latter are 'possibly not from one source'.

[2] John D. W. Watts, *op.cit.*, p. 376: 'The formation of verses 13–17 is much looser, and the meter not nearly so compact, yet the general form is patterned after that in verses

passed through a long period of transmission, 15:1–12 (13?) being earlier than the rest. Yet it cannot be denied that the third division has features which belong with the other two, as in its use of key words and the closing refrain.

Hymnic introit (15:1*b*)

I will sing to Yahweh
  for he is highly exalted,
Horse and chariotry
  he has cast into the Sea.

The two bicola are in 2′2′ meter (*contra* Cassuto, Mowinckel, Noth who read 4′4′). Such hymnic invocations usually appear in the imperative (cf. Miriam's Song in 21), but the first person formulations are by no means infrequent (Judg 5:3; Pss 89:1 [Heb 2]; 101:1; 108:1 [Heb 2]. Cf. also Ps 14:6*b*; 57:7, 9 [Heb 8, 10]; 59:17 [Heb 18].[1] The stress of the opening colon falls emphatically upon *Yahweh*, and the lines that follow elaborate upon the divine name (15:2–3). Among other peoples of the Near East such ascriptions opening with 'I will sing' or 'I will praise' are offered to the king (so Cassuto).[2] Compare the Nikkal poem from Ugarit: *'ašr nkl w'eb ... ḫrḫb mlk qẓ*. As is characteristic of the hymn, the opening ascription of praise is followed by the motivation, introduced by the characteristic deictic *ki*, and provides the basis for the cultic celebrations: כי גאה גאה[3]. The LXX renders ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται and the Vulgate *ex gloriose enim magnificus est*. The Hebrew is fond of such collocations, in part for reasons of assonance and emphasis, in part to accentuate and to call attention to the major theme. The colon is then developed into a bicolon and states concretely the nature of Yahweh's triumph: *horse and chariotry/he has cast into the Sea*.[4] The self-summons to singing is inspired by the wonder of this historical event.

8–10.' Also p. 377: 'The very loose, even poor, poetic form makes one wonder what has happened to the verses.' Note the attempt at reconstruction on p. 378.

[1] Hermann Gunkel, *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, zu Ende geführt von Joachim Begrich in the Göttinger Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen 1933, p. 38.

[2] See, for example, A. Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich/Stuttgart 1953, p. 61: 'Nusku, oberster Kämmerer Enlils, dich wil lich preisen / mein König, ein Lied will ich dir singen;' '(Hoch) erheben (will ich) den großmächtigen Anschar, / den Herrscher der Götter, den Herrn der Länder.' See also p. 93.

[3] Gunkel-Begrich, *op.cit.*, p. 42f. It will be observed that many of the motivations are pregnantly and tersely phrased and that, further, they frequently strike the key note for the entire hymn. See the writer's *The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle ki in the Old Testament*, in HUCA, XXXII, pp. 135–60.

[4] See the excellent discussion of C. Westermann in *The Praise of God in the Psalms*, translated from the German by Keith R. Crim, Richmond 1965, pp. 89f, 106–8.

Hymnic confession (15:2–3), *epic narrative* (15:4–5)

My strength and my Protector is Yah,
he has become my salvation.
This is my God, and I will extol him,
my father's God will I exalt.
Yahweh is a man of war,
Yahweh his Name!
Chariots of Pharaoh[1]
he has cast into the Sea.
The chosen of his officers
are drowned in the Reed Sea.
The floods cover them,
they go down to the depth like a stone.

Hymnic response (15:6):

Thy right arm, O Yahweh,
awesome in power,
Thy right arm, O Yahweh,
shatters the enemy.

The two strophes contain three bicola each (15:2–3, 4–5). The first centers completely upon the divine name, and is cleary an elaboration of the first bicolon of the introit (15:1*b*).[2] It is a hymn of praise describing and praising the attributes of Yahweh, but moves inevitably into the hymnic confession of the second bicolon: *This is my God,*[3] *God of my father.*[4] The third bicolon (3) is probably a cultic shout or battle cry.[5] The first two bicola are in the first person singular in which the singer is the subject; the third, appropriately, in the third person and Yahweh is the subject. The second strophe (4–5) has a style different from the first, and the style conforms to a change in motif. Here the concern is all with the enemy. While in the first strophe (2–3) the poet elaborates upon the first bicolon of

[1] With Albright and Cross and Freedman we take 'chariots of Pharaoh' and 'Pharaoh and his chariots' as ancient variants. The former is to be preferred.

[2] Hans-Joachim Kraus, *Psalmen* in Biblischer Kommentar series, Neukirchen 1960, p.xlii: 'Im Zentrum des Lobpreises steht der Name Jahwes, auf den sich alle Prädikationen beziehen. Jahwe kann in der 2 pers. angesprochen oder in der 3 pers. verherrlicht werden. Auch Mischungen sind hier möglich. Die Aussagen kreisen dann um Jahwes Macht und Güte, um sein Wort und um sein Wirken in Schöpfung und Geschichte.'

[3] This form of confessional style is typical of other contexts too. Cf. Ps 18:2 (Heb 3); 22:2; 48:15; 118:28. See Otto Eißfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*, ZAW (1945/48), pp.3–16, reprinted in The Evangelical Quarterly, XIX (1947), pp.7–20.

[4] J. Philip Hyatt, *Yahweh as 'the God of my father'*, V.T. V (1955), pp.130–6. Hyatt argues for a Mosaic date for the original form of the liturgy.

[5] Such cultic outcries are frequent in the Psalter. See Fredriksson's discussion of 'battle words' addressed to Yahweh or referring to him, on pp.81–3.

the introit, in the second strophe (4–5) he elaborates upon the second in the manner of the epic or declarative narrative. This feature is not at all unusual in Hebrew poetic compositions. In the first strophe the divine names are given in a climactic progression:[1] *Yah, my God, God of my father, Yahweh, Yahweh!* Parallel to these divine names are the possessive ascriptions: *my strength, my Protector,*[2] *my salvation, my God, my father's God.* Similarly, the verbs are synonymous with the *I will sing* of the introit: *I will extol, I will exalt.* In the second strophe we witness the same feature. Here the key word is *sea*, and each bicolon contributes to the motif in its own way: *sea, Sea of Reeds, floods, deeps.* Again the verbs are synonymous with the colon *he has cast* (רמה) *into the sea* of the introit: *he has cast* (ירה) *into the sea, are drowned, the floods cover them, they go down into the deeps.* The meter is 2′2′, except in vs. 2, which is 3′3′. The latter should not for that reason be excised, as is sometimes proposed, because it performs the function for which it is designed in the strophe and the liturgy as a whole, and is essential, moreover, to the structure of the strophe. It is noteworthy that Is 12:2 and Ps 118:14 contain the same wording, and there is every reason to believe that they derive it from our text. The terminology of the bicolon is military throughout, as is confirmed *inter alia* by the parallels in related literature (1 Sam 2:1–2, 10; Ps 18:1–3 [Heb 2–4]; 49–50 [Heb 50–51]; 20; 21; 68:4 [Heb. 5], 32–34 [Heb. 33–35]), but naturally came to be employed in other contexts (Ps 28:7–9; 59:9, 17 [Heb. 10, 18]; Is 25:1; 26:1. Cf. also Ps 96:2; 98:2–3; 140:7 [Heb. 8]. The confession of the second bicolon (2*cd*) also has its stylistic and contentual parallels (Ps 48:14 [Heb 15]; 105:7; 118:28. Cf. also Ps 18:2 [Heb 3]; 28:7; 59:9 [Heb 10]; Jer 16:19). The third bicolon brings the strophe to its climax impressively: *Yahweh is a man of war* (Is 42:13; Ps 24:8. Cf. Judg 5:23; Hab 3:9ff), *Yahweh his name* (Am 4:13; 5:8; 9:6;

[1] Cross and Freedman prefer to read *Yahweh* here on the basis of their restoration of the text in its original orthography. This is, of course, very possible, but stylistic reasons favor the M.T. It is doubtful that Yah was originally an ecstatic shout, although by no means impossible. See G. R. Driver, *The Original Form of the Name Yahweh. Evidence and Conclusions*, ZAW XLVI (1928), pp. 7–25; Martin Buber, *Moses*, Oxford 1946, p. 50, where the suggestion is offered that Yahweh may be derived from an original dervish cry, Ya-hu, which was interpreted to mean 'O-He'. See also Raymond Abba, *The Divine Name Yahweh*, J.B.L. LXXX (1961), pp. 320–28, esp. pp. 321f. The monosyllable is effective in its present context, and makes the repeated Yahweh at the close all the more impressive.

[2] D. Winton Thomas, E.T. xlviii (1937), p. 478; T. H. Gaster, E.T. xlviii (1936), p. 45; Cross and Freedman, *op.cit.*, p. 243, nt.

Is42:8; 47:4 (so LXX); 48:2; 51:13).[1] The dramatic power and intensity of the bicolon is to be grasped by the way in which it brings to a culmination the succession of cola which precede it, by the stylistic difference in formulation, by the two-fold repetition of *Yahweh*, by the brevity of the lines, and by the momentous role that such an asseveration must have played in the earliest theology of ancient Israel. It is Israel's earliest theology *in nuce*.[2]

The second strophe (4–5) deserves further attention. As we have seen, it is governed throughout by the motif of the Sea, just as the first strophe is dominated by the triumphant Yahweh. Four different terms are employed to designate the Sea: ים, ים סוף, תהמת, מצולת; each time the word is given a special position: in the first two bicola at the close, in the third at the beginning, and in the fourth in the middle. The situation may be represented as follows:

a b / c d
a' b' / c' d'
d'' c'' / c'' d'' e

The final three-beat line brings the strophe to its climax, and is the more striking because of the emphasis upon the closing figure: *they go down into the deeps like a stone*. It is noteworthy that whereas the preceding strophe repeats the divine name in many forms, here it is completely absent.

The hymnic response follows. It is characteristic of the poets of Israel to break forth into such hymnic refrains after dramatic and climactic contexts. In view of the intent of the poet to 'sing to Yahweh' concerning his triumphs, such a predication as we have here is only to be expected. The meter is 2'2', and the parallelism conforms to many exemplars both within the Old Testament and in the Ugaritic epics, as has been demonstrated by W. F. Albright and Cross and Freedman.[3] The central psycho-physical symbol and anthropomorphism of the right arm, also paralleled in many ancient

[1] Oskar Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, Gießen 1934, p. 55. The writer's judgment that the passages are almost entirely post-Deuteronomic can hardly be sustained today, however.
[2] Note the frequently quoted words of J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*[3], p. 26: 'Das Kriegslager, die Wiege der Nation, war das älteste Heiligtum. Da war Israel, und da war Jahwe.' Cf. von Rad, *Der Heilige Krieg*, p. 14.
[3] W. F. Albright, *The Psalm of Habbakuk* in *Studies in Old Testament Prophecy*, T. H. Robinson Festschrift, Edited by H. H. Rowley, Edinburgh 1950, pp. 1–18; Cross and Freedman, *op.cit.* See also H. L. Ginsberg, *The Ugaritic Texts and Textual Criticism*, J.B.L. LXII (1913), pp. 109–118.

Near Eastern texts and pictorial representations, here receives a most impressive formulation, as the parallelism shows:

a b / c d
a b / e f

The image is, of course, profusely employed in the Old Testament (Ps 20:6 [Heb 7]; 21:8 [Heb 9]; 44:3 [Heb 4]; 45:4 [Heb 5]; 48:10 [Heb 11]; 60:5 [Heb 7]; 77:10 [Heb 11]; 89:13 [Heb 14]; 42 [Heb 43]; 98:1; 108:6 [Heb 7]; 118:15–16; Is 51:9 etc.). Now the divine name appears twice in the repeated apostrophe, and is surely meant to conform to the same repetition at the close of the first strophe (3). The word נאדרי has its Ugaritic and Accadian cognates.[1] The bicolon of the refrain comes to a close with a reference to the enemy (אויב) and thus prepares the way for the strophes which follow.

Hymnic confession (15:7–8), *epic narrative* (15:9–10).
In the greatness of thy majesty
  thou overthrowest thy adversaries;
Thou sendest forth thy fury,
  it consumes them like stubble.
At the blast of thy nostrils
  the waters are heaped up;
The streams stood like a wall,
  the deeps churned in the heart of the sea.

The enemy said:
  'I will pursue, I will overtake,
I will divide the spoil,
  my desire will be sated.
I will bare my sword
  my hand will drive them off.'
Thou didst blow with thy wind,
  the sea covered them,
They sank like lead
  in the fearful waters.

Hymnic response (15:11)
Who is like thee
  among the gods, O Yahweh?
Who is like thee,
  feared among the holy ones?
Terrible in praiseworthy deeds,
  doing wonders?

[1] Cross and Freedman, pp. 245–6; W. Moran, *The Use of the Canaanite Infinitive Absolute as a Finite Verb in the Amarna Letters*, Journal of Cuneiform Studies IV (1950), pp. 169–72.

The structure is the same as that of the first division. It is again composed of two strophes, with four bicola in the first and five in the second, and is followed by a refrain with the same style and parallelism as before. The meter is 2'2' throughout. The two final bicola of each strophe (8, 10) are completely parallel in style, content, and imagery (note that the figure (8*c*, 10*c*) appears in precisely the same position in both quatrains!). The first line in both significantly employs the same key word *at the blast* (רוח) *of thy nostrils* (8*a*) *and thou didst blow with thy wind* (רוח) (10*a*), and each strophe ends with an emphatic expression of our major motif: *in the heart of the sea* (8*d*), *in the fearful waters* (10*d*). The אדירים of the final colon of the division (10*d*) picks up in characteristic manner the נאדרי of the first refrain (6*b*). To be observed also is that the last three cola of each strophe employ the motif of the sea in much the same manner and with the same diversity of terminology.

The first strophe opens with a reminiscence of the major motif of the introit and gives it exceptional stress (ברב גאון cf. גאה גאה 1*b*), just as the opening bicolon of the second strophe of the first division similarly recalls the second bicolon of the introit. In the opening and closing bicola of this division (7*b*, *c*, 10*a*), the liturgy employs the same declarative style of narrative confession. On the face of it, this would seem to mar the structure we are defending, but such mixed elements are not all infrequent in Old Testament literary forms. Moreover, the motif of the enemy persists throughout the strophe. It is precarious to subject the *Gattungen* to too strict consistency. As we have had occasion to observe, shifts between the second and third person, especially in relation to the divine name, are characteristic of hymnic style (so Gunkel-Begrich and Westermann). It is again noteworthy that the divine name is absent throughout the second strophe (cf. also 4–5), but appears twice in the refrain that follows (cf. 6). To revert to our previous analysis *supra*, the opening lines of the quatrains of each strophe (7*a*, 8*a*) are designed to stand in parallelism with each other ברוח אפיך, ברב גאונך. It is quite characteristic of Hebrew literary craftsmanship for strophes to fall into two parts. Interestingly, the beginning of the second strophe (9) repeats the motif of the enemy from the beginning of the second strophe of the first division (chariots of Pharaoh) and from the closing colon of the first refrain (אויב 6*d*), but now, in the manner of Israel's poets, cites the words of the foe. Such style is also to be encountered in the Ugaritic texts (so Cross and Freedman and

Albright) and has its parallels in the Old Testament also in the boasts and braggadocio of the enemy. The climax of the enemy's words repeats the motif of the hand (or arm). The two words are often used interchangeably.

The lines of the refrain or hymnic response (15:11) fall into three bicola in the 2'2' meter. They bring to a stirring climax the motif of Yahweh's victory, which is demonstrated not only by his supremacy above all gods (Ps 35:10; 71:19; 77:13; 86:8; 89:6, 9 [Heb 7, 10]; 85:3; 96:4; 99:9; 113:5), but also by his mighty acts to which the impressive cola refer: *terrible in praiseworthy deeds, doing wonders*. The meter and parallelism are the same as those of the first refrain (6). Significantly the word נאדרי of the first refrain (6*b*) is repeated in the second (reading נאדרי with the Sam) and is of course echoed in the last and climatic colon of the immediately preceding strophe (10*d*). The poets of Israel are fond of employing rhetorical questions, especially in their contemplation of the incomparability of Yahweh (Ps 18:31 [Heb 32]; 35:10; 71:19; 89:6, 8 [Heb 7, 9]; 113:5–6; Is 40:18, 25; Mic 7:18). In 11*d* we should either emend קדש to the plural with the LXX and Syro-Hexaplar or more probably take the word as a collective, and thus restore the original parallelism: *among the gods, among the holy ones*.[1] Behind such formulations lies the ancient Near Eastern ideology of the heavenly council (Ps 58:1; 82:1 [Heb 2]; 86:8; Is 40:1–11; Job 1:6ff. Cf. also Ps 103:19ff; 135:5). Again, as before (6), the divine name is spoken in the vocative, and surely in a superlative way: there is no god like Yahweh who performs such wonders as the preceding lines have so vividly described.

Hymnic confession (15:12–14), *epic narrative* (15:15–16*b*)

Thou didst stretch out thy right hand,
  earth swallowed them.
Thou didst lead in thy steadfast love
  the people thou hast redeemed.
Thou didst guide them in thy strength
  to thy holy abode.
The peoples heard and trembled,
  pangs seized the inhabitants of Philistia.

Now are dismayed
  the chieftains of Edom.

[1] Patrick D. Miller, Jr., *Two Critical Notes on Psalm 68 and Deuteronomy 33*, Harvard Theological Review 57 (1964), p. 241, nt. 6.

The nobles of Moab
  trembling seizes.
Then melted away all
  the inhabitants (enthroned?) of Canaan
Thou didst descend upon them
  terror and dread.
By the greatness of thy arm
  they are still like a stone.

Hymnic response (15:16*cd*)

Until thy people pass over, O Yahweh,
  until thy people pass over whom thou hast created.

As we have already observed, the composition of this division is beset with stylistic and structural difficulties. It is significant that these difficulties appear at the point where the liturgy passes from Yahweh's victory to his leading of his people to their destination in the land of Canaan. While it has sometimes been suggested by scholars that the third division represents a later addition or expansion of a poem which originally dealt exclusively with the conquest of the enemy, which in itself would be very possible and even plausible, one would then have to explain the numerous affinities which certainly exist between the final division and the foregoing divisions. One might contend, indeed, that the later traditionists appropriated to themselves the form and style of the original composition. On the other hand, a good case could be made out for the contention that different traditional forms are actually associated with the Exodus or Sea motif, on the one hand, and with the desert sojourn and occupation of the land, on the other. More important, perhaps, would be a careful scrutiny of parallel contexts either in the Psalms or in other books of the Old Testament where we encounter a literary, structural, and thematic situation not unlike that which we meet here (see *infra*). While one cannot categorically deny that the poem may have gone through a history of transmission, it is best to take the liturgy as we have it before us at the present time and to attempt to follow the course of its thought and the sequence of the bicola as they advance to their goal.

First, then, let us consider the stylistic problems and difficulties. Vs. 12 seems to belong to the motif of the Sea, while vs. 13 obviously belongs to the motif of the wilderness wandering and the progress of Israel to Canaan. Cross and Freedman think of the former as a kind of coda to the foregoing division. This has much to be said for it,

since such coda' do in reality exist in many biblical poems and in contexts similar to ours, both in the Psalms and in the prophetic books. A second difficulty is that the motif of the enemy, which appears in the other divisions in the second strophe, is here to be found already in the concluding bicolon of the first. The reference to the peoples in general and to the Philistines in particular in vs. 14 seems premature, especially because the beginning of vs. 15 has the introductory particle אָז. Again, one might argue plausibly that vs. 13 would be an excellent opening for a new strophe since it strikes the important motif of the people, which is hymnically celebrated in the refrain of 16*ef*.

Full weight must be given to these difficulties, but there are considerations which may well be adduced on the other side. First, the second singular pronominal address referring to Yahweh of vss. 12–13 corresponds to the use of the same style after the two other refrains (7, 17). Moreover, it is to be observed that vss. 12–13 form a sequence in the same hymnic confessional style as we have elsewhere, three bicola, each with its distinctive theme: the victory of Yahweh at the Sea, the wilderness wandering, and the destination.[1] The introductory verbs of the relevant cola confirm our judgment here, and the assonance, which is so striking a feature of the liturgy throughout, reenforces our understanding: נָטִיתָ (12*a*), נָחִיתָ (13*a*), נֵהַלְתָּ (13*c*). If one may press the point, it may be suggested that the final phrase, *to thy holy abode*, gains its force precisely because of the succession of cola that have preceded it. Again the motif of Yahweh's right arm or hand assumes an important place in the composition since it appears in the opening and closing cola (12*a*, 16*c*). Perhaps more persuasive is the consideration that the structure of vss. 12–13 and 15–16 is much the same. After the first three bicola in each strophe we meet the same response; that is, vss. 14 and 16 are completely parallel in content. It is well to be reminded that we have encountered similar correspondences before.

Despite what may appear to us to be irregularities and infelicities, the preponderance of evidence seems to us to favor the foregoing analysis. If this view can be maintained, then we have the same literary situation in the third division as in the other two preceding divisions. It should be remarked, incidentally, that while the poets

[1] See Martin Noth, *Exodus* in the Old Testament Library series, Eng. trans., Philadelphia, 1962, p. 1962: 'With brief reference to the three themes of the saving act of the sea, the guidance through the wilderness and the conquest, vv. 12f make a transition to the second main theme of the "Hymn of the Reed Sea", the Entry into the Promised Land.'

of Israel are influenced by form and convention in their compositions, they are seldom completely bound to them. It is the merit of the work of Gunkel and Greßmann that they recognized this. Especially when we encounter a change in theme as clear as in our liturgy, we should not be surprised by a change of style and terminology.

The hymnic confession of the first strophe (12–14) contains four bicola, all but the last in 2′2′ meter. The final bicolon is 3′3′, and thus conforms, as we have seen, to stylistic practice elsewhere in the Old Testament. The parallelism of vss. 12–14 is as follows:

a b / c d
a′ b′ / e f
a″ b″ / g h
a b c / d e f

Taking the cola as units in vss. 15–16, the form is as follows:

a b / b′ a′ / a″ b″

We have pointed out that the divine second personal pronouns in the three bicola of the hymnic confession (12–13) are followed by third person in the fourth (14); similarly in the hymnic confession of the first division (2–3) we move from the first person (2) to the third (3), and in the hymnic confession of the second division (7–8) we move from the second (7) to the third person (8). A comparison of such contexts as Pss 77:11f and 78:50ff with our pericope will reveal numerous stylistic and formal affinities, not least of all in the sequence of events or in the succession of themes. Thus after a long literary sequence describing the deeds and wonders of Yahweh (Ps 74:11–15 [Heb 12–16]. Cf. Ex 15:11*ef*) the poet turns to the wonder of the Sea (74:16–19 [Heb 17–20]) and forthwith adds, 'Thou didst lead thy people like a flock by the hand of Moses and Aaron' (cf. 13). Compare also Ps 78:51–53.

Each of the three bicola of the first half of the second strophe (15) is devoted to a particular enemy, and thus form a characteristic progression: *the chieftains of Edom, the nobles of Moab, the enthroned of Canaan*. The verbs similarly form a progression: *are dismayed*, (trembling) *seizes*, *melted away*.[1] The composition of these bicola exhibits

[1] The motif of the fear, terror, and trembling of the enemy is characteristic of the Holy War formulations throughout the Old Testament. Cf. Fredricksson, *Jahwe als Krieger*,

extraordinary versatility in the parallelism of the lines. The bicolon which follows (16) turns to the confessional style of the divine second personal pronoun (cf. the same context in vs. 10), and thus recasts and summarizes the three preceding bicola. The final bicolon reverts to the motif of Yahweh's conquering arm (cf. vss. 6, 12. cf. vs. 9) and comes to a close in the same manner as the other major divisions by the use of the same or similar simile: *like a stone* (cf. 5*b*, 10*c*).

The final refrain (16*cd*) is in every way an excellent work of craftsmanship. Every word and phrase performs its special function and contributes to the finale. The repetition of the colon, *until thy people pass over*, not only accentuates the temporal movement from the progress through the lands of Trans-Jordan to the land of Canaan (cf. vs. 15) but also brings to a focus what lies behind all the words, the uniqueness of the people of Israel: *thy people*. That this is uppermost in the mind of the writer is demonstrated by the parallel lines: עם זו גאלת (13*b*) and עם זו קנית (16*f*). The parallelism of the lines conforms again to that of the other refrains:

a b c / a b d

Here the meter, however, is appropriately 3'3'. Again the divine name which has been absent from the foregoing strophes is addressed in the vocative (so too in vss. 6 and 11).

A hymnic celebration of Yahweh's occupation of the land and his enthronement in the sanctuary[1]

Thou wilt bring them in, wilt plant them
in the mount of thy heritage,
the place for thy dwelling
thou hast made, O Yahweh,
the sanctuary, O Yahweh (with Sam. and 86 Mss.)
thy hands have established.

The strophe is placed outside the structural pattern of the three

p. 115, esp. nt. 4: 'Durch das ganze AT hindurch aber findet man ihn (den Schrecken) im Zusammenhang mit Jahwes Auftreten als Krieger, vgl. 2.19f; 19.16; 30.31.' See also von Rad, *Der Heilige Krieg*, pp. 10–11. It is apparent from numerous contexts that we are dealing with the same conventional terminology. Note, for example, besides references given above Ex23:27f; Dt2:25; 11:25; Josh2:9, 24; 5:1; 10:2; 24:12; 1 Sam4:7–8 (von Rad).

[1] For an illuminating comparison with Ps2:5, see M. Dahood, *Psalms* (The Anchor Bible, vol. 16; New York 1966), p. 9. Note, too, his discussion of the frequent use of animals in a metaphorical sense both in the Old Testament and among the Canaanites.

divisions because it is designed to bring the worshipping congregation to the present. From the perspective of the writer they point of course to the future and are given as an assurance, which has now been long since fulfilled. The strophe contains three bicola in 2'2' meter. Once more we observe the divine second person declarative following the refrain. The lines are carefully wrought, as a scrutiny of the parallelism will show. The great verbs and the impressive cola referring to land and sanctuary are superbly interwoven; the accents fall in every case at precisely the right points. Thus the opening colon (17*a*) contains the two climactic verbs, and in striking assonance: תְּבִאֵמוֹ וְתִטָּעֵמוֹ (2Sam7:10; Ps44:2 [Heb3]; Jer32:41; Am9:15). These are followed in turn by the words towards which the whole liturgy has been moving: *the mount of thy heritage* (Dt3:25; Is11:9; Ps78:54), *the place for thy dwelling* (cf. 14*b*, 15*e*; 1Kings 8:13), *thy sanctuary, O Yahweh.*[1] The first obviously refers to the land of Canaan and naturally comes first in the series. The second is a word for word repetition of the ancient words embedded in the prayer of Solomon (1Kings8:13), derived from the Book of Jashar (so LXX). If we should accept the rendering of W.F.Albright and Cross and Freedman, *the dais of thy throne*, then the reference would surely be to the enthronement of Yahweh in his sanctuary, conceivably Shiloh, but more likely the Temple in Jerusalem or Mount Zion. The striking Ugaritic affinities to which Albright and Cross and Freedman refer do not argue to the contrary; we should expect precisely such connections with the Jerusalem Temple or Mount Zion with its Canaanite associations.[2] Notable in the strophe

[1] My colleague, David Noel Freedman, reminds me that in Ugaritic and Hebrew poetry, the suffix of the first noun carries over to the second also. See G.R.Driver, JRAS, 1948, 165ff; M.Dahood, *Ugaritic Studies and the Bible*, Gregorianum Ann. XLIII (1962), Vol.XLIII, 1, p.68.

[2] I am indebted to Professor Freedman for the following comment: 'The statement that Yahweh has made a sanctuary or dais for his throne tends, in my opinion, to eliminate a specific reference to any earthly structure, since, so far as I am aware, it is never argued in the Bible that God made the tabernacle or temple. These rather are replicas or imitations of the *tabnith* which Moses beheld; in other words, the temple which God made is his own in heaven. So I regard the language here as mythological or cosmological rather than terrestrial and historical. There is, of course, an historical application, in the sense that the temple at Shiloh and Jerusalem, and the tabernacle before them reflected the temple or tabernacle in heaven. But they are not the same thing. The mount of inheritance likewise is a heavenly place, but its counterpart is the holy hill or precinct in Canaan, ultimately Zion.' With much of this the writer is in hearty agreement; the Ugaritic affinities cannot be ignored. But the present context with all its historical references and the movement of the poem from the Exodus to the occupation of the land and the mount of Yahweh's inheritance would seem to point to Mount Zion and the Temple. For a thorough and careful discussion of the matter, see R.E.Clements, *God and Temple* (Oxford 1965), pp.51ff.

are the words expressing stability, a wonderful and impressive contrast to the first division and a fine consummation of the movement expressed in the second (note esp. vs. 13): *thou wilt plant, the place thou hast made for thy dwelling (or dais of thy throne?), the sanctuary thy hands have established* (כוננו). *Coda* (15:18): Yahweh will reign for ever and ever.

The closing acclamation (cf. 3) celebrates the kingship of Yahweh. The motif is not necessarily late; it may well have been the central affirmation in the credo of the early tribal federations (Num 23:31; Judg 8:23; 1 Sam 8:7; 12:12). It is present also in relatively early poems (Ps 24:7–10; 29:10; 68:24 [Heb 25]. cf. Dt 33:5). Such terse concluding bicola are not infrequent in Israel's poetry (Ps 47:10*b* [Heb 11*b*]; 48:14*c* [Heb 15*c*]; 111:10*c*; 146:10, etc.). The formulation יהוה ימלך corresponds to that of the enthronement hymns (Ps 93:1; 96:10; 97:1; 99:1). The triumphs of Yahweh reach their culmination in the cry of the worshipping congregation.[1] The pregnant line of the opening bicolon of the introit כי גאה גאה, has achieved its purpose. Yahweh is now indeed highly exalted, victorious and triumphant as Israel's Leader and King,[2] and he will rule for ever. Psalm 47 provides an interesting parallel.[3] The succession of references to Yahweh in the concluding lines (16*e*, 17*d*, *e*) comes to a climax here (cf. 1*b*–3).

The foregoing study represents an attempt to subject a biblical passage to rhetorical analysis. It would be a mistake to regard it merely as an aesthetic exercise. On the contrary, it is designed to be an exegetical tool. It seeks to examine the ways in which the writer's Semitic ways of thinking are articulated into Semitic ways of speech. The test of the validity of such an approach is both auditory and visual. If one will undertake to read the liturgy aloud in Hebrew, he will be quick to sense not only the large role that assonance of different kinds plays in the composition, but also the effect of repeated sounds in particular contexts. Or if one will transcribe the liturgy into its several parts and underline the key words, he will recognize that their collocations are by no means fortuitous or accidental. Such an approach does not question the importance of

[1] Cf. Beer, p. 83: 'Die mit la beginnende via triumphalis Jahwes wird mit seinem Einzug in Jerusalem und seinem Heiligtum, dem Zentrum seines ewigen Weltkönigtums, gekrönt.

[2] Werner Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, in BZAW 80 (1961), pp. 64ff.

[3] See the writer's analysis of Psalm 47 in J.B.L. LXIII (1944), pp. 235–256.

historical or literary criticism, of *Gattungkritik*, or of traditio-historical criticism, but attempts, rather, to understand the composition of the passage in its present form. Numerous parallels might be adduced to this type of poetic construction. Examination of other Old Testament literary units will show that we are dealing with a characteristic literary method and practice.

It is a pleasure to the writer to make this small offering to a good friend and to a scholar whose work throughout the years has been marked not only by competence and control of the requisite disciplines, but also by wisdom, insight, and appreciation.

San Anselmo (Calif.) JAMES MUILENBURG

ON THE LEGENDS OF MOSES IN THE HAGGADAH

At first sight the religious life of mankind in the past and present shows a rather confusing and chaotic pluriformity. It seems to be a world in which unbridled phantasy has free play. In reality however the possibilities of religious consciousness to express itself are by no means as unlimited as it would seem. Their number appears to be rather restricted, for we see the same expressions recurring again and again in religions of all times and in different parts of the world. There is, as H. Frick[1] has pointed out, a remarkable 'Konstanz der Ausdrucksformen'. Religions do not grow at random, but their development obeys a certain inherent law or rule which manifests itself in many parallels and analogies.

A striking example of this is *i.a.* to be found in the genesis of the stories and legends which in certain religions tracing their origin to the message of a Prophet or a great Teacher, entwine the person and the life of their founders. These stories appear to have quite a number of features in common. The birth of the founder, that sometimes is said to have been a supernatural one, is attended with signs and miracles. Already in early youth he displays a surprising knowledge and a wisdom far beyond his years. Grown to manhood he experiences a divine calling or a sudden enlightenment. He conquers a temptation to withdraw from it. Among his first disciples there is a beloved one, but also a traitor. When he feels death approaching he assembles his trusted friends, consoles and exhorts them, and points out where henceforth they will find guidance so as to adhere faithfully to what they have learned from him.

That does not mean that *all* these features are recurring in *every* life-story of a founder that we know of, but what does matter is that there is no story in which we do not find at least *some* of them. Religious imagination, when developing legends about the founder, apparently cannot but run always along much the same lines and use the same motifs, though the details thereof may vary according to the cultural and religious background. In the legends of Muhammad *e.g.* there is no question of a supernatural birth in its literal

[1] H. Frick, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Sammlung Göschen), Berlin/Leipzig 1928, p. 33ff.

sense,[1] as in those of the Buddha and of Jesus; on the other hand the tales about the conception and the birth of the latter two are showing very great differences.[2]

What is the motive behind all these legends, particularly behind those that show so many traits of a supernatural and superhuman nature? One may be inclined to put it all down to pious imagination which loves to adorn its hero with as many wonderful features as it can think of. It is not to be denied that this too will have played its part; we see that, once the growing of legends has begun, an ever-increasing number of miraculous features is added. But this motive is not the only one; it is clear that several of these legends did not spring from naïve popular fancy, but from 'theological' (if one may use this term here) reflection. The message of the founder is experienced and accepted by those who believe him as a revelation, no matter whether it rests on divine instruction or, as is the case with Gotama, on the supreme enlightenment through which he became the Buddha. It contains the ultimate truth by which henceforth man has to live, either the commandments of God or the glad tidings of grace and atonement, or the real path to salvation. The loftiness of this message, coming from beyond the reach of human thought and knowledge, its 'otherness', is reflected by the Prophet or the Teacher who preached it. But surely a man who is entrusted with such a message cannot be an ordinary man. Already long before his birth he was predestined to his task. In early life he bore the marks thereof, perceptible in his remarkable physical beauty or in a wisdom far beyond his years, or in a power to perform miracles. There was an annunciation of his birth or even of his conception to his mother, who thereby was to know the exceptional nature of the child she was to bring into the world. Nay, as a spiritual being he was in heaven even before world and man came into existence; his conception and birth are really a descent from heaven, and an act of divine grace and commiseration in which the whole of the cosmos rejoices.

So the coming into the world of the founder is as significant as the message he has to preach. Both alike are marking the beginning of a new era; the darkness of earlier times, of idolatry or of sin and guilt, or of ignorance and error, is lightened, and a new way of life is

[1] Cf. T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, p. 29f.

[2] See the text in H. C. Warren, *Buddhism in Translations* (Harvard Oriental Texts, vol. III), Cambridge/Mass. 1906, p. 38ff, and opposite to that the sober stories in Lc 1 and 2.

opened. And just as the origin of the message lies outside this world, so too the origin of the Prophet or the Teacher who brings it. On the other hand the miraculous things which are told of him support the credibility of his message to the believers, underlining its wonderful contents.

At the beginning of the history of Israel as a people there stands the imposing personality of Moses. He 'is regarded not only as the greatest religious guide of Israel, but also as its first national leader'; he is 'the wisest of the wise, the father of the prophets' as well as 'king in Jeshurun', when the heads of the people and the tribes of Israel gathered together! Hence his unique position in Jewish legend, neither Abraham, the friend of God, nor Solomon, the wisest of all men, nor Elijah, the helper in time of need, can lay claim to such a position'.[1]

There is no need to go here into the historical questions which are evoked by the biblical story of Moses, as we have to deal only with the traditions as such. According to them Moses stands alone among the founders of religion in this respect that he plays a prominent part in the genesis of Israel as a *nation*. It is even the first task with which he is charged, to announce that the day of liberation from slavery is dawning. And when that day has come, he is the man who leads the tribes to freedom, and in doing so he welds them into one people. But this aspect of his work is indissolubly linked up with his appearance as the first prophet of Israel, as the founder of its *religion*, who gave it the form dictated by his experience of God.[2] When Yahweh makes his covenant with the people at mount Sinai, Moses is the intermediary; it is he who proclaims the ordinances of Yahweh, particularly the ten commandments which he receives out of the hands of God; and he orders the people to erect the tabernacle according to the instructions God had given him, so as to ensure the right form of worship.

No wonder then, that the life of a man to whom Israel owed so much appealed to the imagination, and that we find it interwoven with legendary traits already in the oldest literary sources of the Old Testament, as *e.g.* the passage of the wicker basket.[3] Nor is it

[1] L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (vol. I–VII), Philadelphia 1913–1928, preface to vol. III.

[2] Cf. Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament,*[3] Wageningen 1966, p. 41; also p. 364.

[3] A motif already found in the legend of Sargon I, king of Agade, about 2240 B.C.; cf. A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1923, p. 81f.

surprising that in the times around the beginning of our era and afterwards, we find a much increased number of such legends, some of which are only an enlargement or embellishment of those found in the Pentateuch, while others are entirely absent there. As in the last centuries before our era Mosaic law became more and more the centre of Jewish religious and social life and Moses himself was regarded as the writer of the whole Torah, the most precious of all blessings God had bestowed on His people, it is understandable that pious imagination did not forbear from inventing all sorts of particulars about his person and life, of which the Bible knows nothing. The haggadic literature is full of such stories and illustrations, partly the product of popular fancy, partly of rabbinical acuteness and power of combination, though in many cases it is far from easy to make a clean separation between the original (popular) elements and the later learned additions.[1] Not a few of the features mentioned above as characteristics of the life of a founder we also find with Moses. At his birth there are extraordinary circumstances and events, in infancy he is threatened by the evil schemes of hostile powers, as a child he displays already great wisdom, he is called to his task by the marvelous sight of the burning bush, *etc.* As it is not possible in a short paper like this to go into details on all these points, only a couple of them may be treated here at some length. In the first place the legends concerning the birth of Moses.

Even before this was announced to the parents of Moses the Pharao had a dream in which he saw a man with a balance in his hands. In one scale there were all the great nobles of Egypt tied together, in the other there was a baby who bore down the scale in which it was laying until it hung lower than that with the Egyptians. Greatly disturbed the Pharao called his wise men to interpret his dream, and one of them, Balaam the son of Beor, answered: this means that a son will be born unto Israel, who will destroy our land and all its inhabitants, en he will bring forth the Israelites from Egypt with a mighty hand. Then he advised the king to order that all the male children which would be born in Israel should be thrown into the water.[2]

Though the birth of Moses is not a supernatural one, the legend

[1] Cf. Ginzberg, *Legends*, vol. I, preface p. XI.

[2] For the varieties of this legend see *Legends* II, p. 254ff; III, p. 393 note 21; *Midrash Rabbah*, transl. under the editorship of H. Freedman and M. Simon, vol. III: Exodus, Soncino Press, 1951, I, 9 (henceforth: Midr. R.: Exod., Midr. R.: Levit., *etc.*); cf. also Josephus, Antiq. II, 9,2.

endeavours to create as great a distance between this and other births as is possible without using mythological intermediaries. All is put down to the extraordinary piety of the parents and the great merit thereby acquired. His mother Jochebed is made one of the pious midwives who sabotaged the orders of the king. His father Amram did not only belong to the pious tribe of Levi (as Jochebed did too), but he was even the most pious of all, nay, he was one of the very few in history who was immaculate, untainted by sin.[1] Thus he was also the sixth of the righteous men (the five others being Abraham, Isaac, Jacob, Levi, Kohath) who by their piety brought closer to the earth again the Shekinah, that on account of the ever-increasing sin of man had withdrawn successively to the seventh heaven. These six men brought it gradually down to the first heaven; from there the righteousness of Moses would bring it down to the earth, so as to dwell among men again as at the beginning.[2] Amram was a very wise and learned man too; for that reason he was the head of the Sanhedrin (a striking example of the antedating of a much younger institution) and as such enjoyed great authority among his people.

When the decree of the Pharao concerning the new-born boys was proclaimed, Amram decided that in the circumstances it was useless for the Israelites to beget children. He divorced his wife and all the men followed his example. According to one tradition Jochebed was already three months pregnant then, according to another she was not.[3] This variance has an interesting background. The first of these traditions seeks to explain how it was possible for Jochebed to hide her son from the Egyptians for three months; it is said that the Egyptians counted from the time Amram took her back as his wife (see below), so they did not expect the child to be born so soon. The second tradition is much more interesting; it appears to be an attempt to represent Moses as the *first-born* son from the (according to the legend second) marriage of Amram and Jochebed, and to create in this manner a distance between him and Miriam and Aaron. In fact the wording of Ex 2:1ff could (and did) give occasion to that.[4] The legend runs as follows: when Amram had divorced his wife, his daughter Miriam said to him that he was wrong in this, his decision being worse than that of the Pharao. The king aimed only

[1] *Legends* II, p. 259f.
[2] Midr. R.: Numbers, XII, 6; XIII, 2; *ibid.*: Gen., XIX, 7.
[3] Midr. R.: Exod., I, 13; 19f; Sotah 12a; *Legends* V, p. 397 note 44.
[4] Midr. R.: Exod., I, 19.

at the destroying of the boys, but the decision of her father included the girls as well, preventing them from being born; thus he would hasten the extirpation of his people. Amram had to admit that his daughter was right; he convoked the Sanhedrin and proposed that each of its members should return to his wife and wed her clandestinely. But the others protested against this suggestion, saying that it would only be effective if it was made known to all men of Israel. Accordingly Amram remarried Jochebed in public with all the customary ceremonies; while they stood under the wedding canopy Miriam and Aaron danced around it and the angels sang: 'A joyful mother of children'.[1] And this time too all the men in Israel followed Amram and took their wives back.

There may have been different motives that contributed to the development of this legend, but not the least of them was certainly the wish to make the birth of Moses a completely new event, entirely different from others. The second marriage of his parents is quite a new beginning. Jochebed was, so we are told, 130 years old when Amram took her back, and long past bearing children. But it was not the only wonder that God as yet gave her a son; in her marriage 'the marks of youth came back to her, the flesh was again smooth, the wrinkles were straightened out and her beauty returned'.[2] When Amram perceived that his wife was with child, he was disturbed and afraid of what the Egyptians might do to him and his family. In this distress he turned to God and beseeched Him to have compassion on those who never had ceased serving and worshipping Him, and to deliver them from the oppression they had to bear. God had mercy on him and appeared to him in a dream, and exhorted him not to despair of the future. As He had never forgotten those who were His servants in the past, so He would also reward the piety of His true worshippers who now groaned under the slavery in Egypt. 'Know therefore that I am working not only for the good of the whole of your people, but also for your own celebrity. For the boy out of fear of whose birth the Egyptians decided to destroy all the new-born in Israel, shall be this child, your own son. He shall remain concealed from those who are aiming at his life, and when he is brought up in a miraculous way, he shall deliver the people of the Hebrews from the slavery of the Egyptians. His remembrance shall last throughout the ages, not only among the Hebrews, but

[1] Sotah 12a; *Legends* II, p. 262.
[2] Midr. R.: Exod., I, 19; Baba Batra 120a.

also among other nations. With this benefit I will bless you and your posterity. Also he will have a brother of such excellence that he and his posterity shall be worthy to hold My priesthood to the end of time.' Then Amram awoke and told all this to his wife. But this prediction did not set their fear at rest; not only were they anxious about their child, but the greatness of the bliss that awaited them still added to their anxiety.[1] Their daughter Miriam likewise had a prophetic dream, and she related it to her parents, saying: 'In this night I saw a man clothed in fine linen. "Tell your father and your mother", he said, "that he who shall be born to them shall be cast into the waters, and through him the waters shall become dry, and wonders and miracles shall be performed through him, and he shall save My people Israel and be their leader for ever".'[2]

Already the condition of Jochebed during her pregnancy brought out the veracity of Gods prediction. All the time she suffered no trouble or pain, nor was she taken by labour in giving birth to her son, according to R. Judah 'a proof that righteous women were not included in the decree pronounced on Eve'.[3] So she brought her child into the world without the Egyptians knowing anything about it. At the moment of the child's appearance the whole house was flooded with a great light. In fact it was the light which God created in the beginning, but which He had hidden shortly after, anticipating the wickedness of the sinful generations of the deluge and the tower of Babel, who were unworthy to enjoy the blessing of such light.[4] As it had re-appeared once, at the moment when Noah was born, the prophet who warned his contemporaries of the approaching outburst of God's wrath, so did it again at the birth of Moses, the prophet who would bring to his people the light of God's law. This was not the only miracle. According to a certain tradition he was already circumcised when he came out of his mother's womb,[5] and at the age of three days he not only walked, but even talked with his parents, and he refused to drink milk from his mother's breasts until she received her pay from the daughter of Pharao.[6] When he

[1] Josephus, *Antiq.*, II, 9, 3f.
[2] Midr. R.: Exod., I, 22; *Legends* II, p. 264.
[3] Midr. R.: Exod., I, 20; Josephus, *l.c.* 4.
[4] Midr. R.: Exod., *l.c.* On the primordial light cf. *Legends* I, p. 8f; on its re-appearance at the birth of prophets *etc.*, *ibid.* p. 145 and V, p. 65 note 1; p. 397 note 42. Cf. also Andrae, *Die Person Mohammeds*, p. 30f.
[5] Midr. R.: Exod., I, 20; *ibid.:* Deut., XI, 10; cf. *Legends* III, p. 468; Andrae, *Die Person Mohammeds*, p. 32.
[6] Midr. R.: Deut., *l.c.*; comp. H. Beck, *Buddhismus* (Samml. Göschen, 1916, I, p. 36; Andrae, *l.c.*

was three months old he prophesied and declared that he was destined to receive the law amidst flames of fire.[1] Only one testimony represents Moses' birth as a miracle in itself, in this respect that it followed after a pregnancy of only six months – another attempt to explain the concealing of the child for three months, besides that mentioned above (p. 5).[2] Finally a few words may be added on the legend of the wicker basket, because it is linked up with the prophecy of Miriam concerning the birth of Moses. When this happened and the whole house was flooded with light, Amram arose and kissed Miriam's head, and said: 'My daughter, your prophecy has been fulfilled'. But when it was no longer possible to conceal the child, and Jochebed and Miriam exposed him among the reeds of the river, he beat her on the head, saying: 'My daughter, what has become of your prophecy?' Thus Miriam stationed herself at a little distance from the wicker basket, to learn what would be the outcome of her prophecy, which became true thanks to the daughter of Pharao.[3] The legend fixes this event on the 21st of Nisan, the very day on which later the Egyptians were drowned in the Red Sea; according to another tradition Moses was exposed on the 6th of Sivan, the day on which the Torah on mount Sinai would be given.[4]

The covenant on mount Sinai and the revelation of the law also were events around which many legends appear in the Haggadah. Far from being a burden to Israel, the Torah was its glory, its privilege and the token of its election; no other nation had, in the conviction of the Jews, a divine law such as this, so old and venerable, and written down after having been dictated by God Himself. So it is not surprising that the legends endeavour to underline with all sorts of particularities the divine origin of the Torah, its antiquity dating back to the earliest times of Israel's history, and the miracles that attended its revelation, just as in the 7th century of our era the Quranic and after it the Moslem tradition had its legend of the *Lailat al-Qadr* in which the Qur'ân was sent down.[5] Primarily such legends are an expression of the divine authority of the sacred book; they must show that it comes from outside this world. Several places in rabbinic literature prove that also among the Jews the idea of a

[1] Midr. R.: Deut., XI, 10.
[2] Cf. *Legends* V, p. 397 note 44.
[3] Sotah 12a–13a; Midr. R.: Exod., I, 21f; *ibid.*: Numb. XIII, 20.
[4] Sotah 12b; Midr. R.: Exod., I, 24.
[5] Sura 97. Cf. A. Jeffery, *The Qur'ân as Scripture*, New York 1952, p. 13f.

heavenly book was known. The Torah was in heaven with God for 1000 generations before it was revealed to Moses; it was there even before the creation of the world.[1] While the Old Testament knows only of the giving to Moses of the two tablets with the ten commandments (Ex31:18) and of his writing down the words of God that are found in the book of the covenant (24:4, 7), later Jewish tradition (or at least part of it) speaks of the whole Torah as being given on Sinai, even (in the form of oral tradition) of the whole Old Testament, Mishnah, Talmud and Haggadah.[2]

A widespread legend[3] tells that before God gave the Torah to Israel, He offered it to every nation, in order that they might have no excuse saying that they would have accepted it, had it only be offered to them. But all refused it. When He came to the sons of Esau and said: 'Will you accept the Torah?' they asked what was written therein, and as He answered: 'You shall not kill', they said: 'Thus you take away from us the blessing of our father Esau, for he was blessed with the words: "By your sword you shall live"; we do not want to accept the Torah'. Likewise God went to the Ammonites and the Moabites and the Ishmaelites, but all refused His offer on account of one commandment or another. Only the people of Israel answered: 'All that the Lord has spoken we will do and be obedient'.[4] But why did God give the Torah to His people in the desert? Why not at the exodus from Egypt, or after it was settled in Canaan? The legend knows several reasons for that. When Israel came out of Egypt the majority of the people were afflicted with some blemish as a result of the slavery they had endured; many were lamed, blinded, wounded... and God thought it not consonant with the dignity of the Torah to give it to a people of cripples. Therefore He bade the angels to come down and heal them.[5] Another reason was that the tribes were not yet a real unity; they journeyed and encamped separately. First they must learn to do this together, for the ways of the Torah are ways of loveliness and its paths are paths of peace and amity.[6] But there ware also quite different reasons. The Torah must be given *in the desert*, *i.e.* in no man's land. Were it

[1] Shabb.88b; Midr.R.: Song of Songs, VIII, 11, 2; Baruch4:1; Jubil.4:32; 6:17; 16:9, 29.
[2] Midr.R.: Exod., XLVII, 1; *Legends* III, 77 (*cit.* Midr. Tanchuma).
[3] *Legends* VI, p.30 note 181.
[4] Mekilta Bahodesh 5, 74b (Winter u. Wünsche, *Jüd. Lit.*, I, p.386; cf. Midr.R.: Exod.XXVII, 9; Levit., VI, 6; Numb.XIV, 10.
[5] Midr.R.: Numb.VII, 1.
[6] Midr.R.: Levit., IX, 9; *ibid.* S.of S., Proems XX; *ibid.*, Lament., Proems XX.

given in the Promised Land, Israel would have said that the other nations did not participate in it, whereas it was God's intention that all who were willing to accept it, should have an equal claim to it.[1] Moreover God had a predilection for mount Sinai, firstly because it was the humblest of all mountains. As God was going round, offering the Torah to the nations, the mountains quarrelled about the question which of them should be chosen as the place for the revelation of the Torah; each of the high peaks claimed this honour for itself. But God said: 'Not upon these high and proud mountains shall the Shekinah rest, but upon the smallest and lowest; besides, idolatrous worship has been performed on the tops of all of you, only Sinai has remained free from that'.[2] According to another tradition Sinai originally had been a part of mount Moriah on which Isaac was to have been sacrificed; but Sinai separated itself from it and came to the desert. Then God said: 'Because their father Isaac lay upon this mountain, bound as a sacrifice, it is fitting that upon it his children receive the Torah'. Probably this legend originated in the explanation of the word Moriah as the place whence the teaching of God went forth.[3] In the end of times Sinai will return to its former place, when 'the mountain of the house of the Lord shall be established at the head of the mountains and shall be exalted above the hills' (Jes 2:2).

When all preparations were finished and the people was sanctified, Moses led them out of the camp to the foot of the mountain, to meet God, and he himself went up to the top which was all in smoke, for the Lord had come down upon it in fire. As Moses was standing at His side, God thought: 'When I reveal the heavens to them and say: "I am the Lord thy God", they will ask: "Who is speaking? God or Moses?" Let Moses therefore descend, and then I will proclaim: "I am the Lord thy God"'. So He sought an excuse to get rid of Moses, and sent him down to warn the people once more not to ascend the mountain, and immediately after began to proclaim His commandments.[4] Because of the thunder and the trembling of heaven and earth however, the people became so greatly alarmed that they could hardly stand on their feet, and lost all courage. After hearing the ten commandments (according to another tradition

[1] Midr.R.: Numbers, XIX, 26; Mekilta Bahodesh 1, 70b (Winter und Wünsche, *Jüd. Litt.*, I, p.385).
[2] Midr.R.: Gen., XCIX, 1; Midr. Tehillim p.318, cit. *Legends* III, p.82f.
[3] Midr.R.: Gen., LV, 7; Midr. Tehillim, *l.c.*, *Legends* III, p.84; VI, p.32 note 186.
[4] Midr.R.: Exod., XXVIII, 3.

even only the first two of them) they requested Moses to act as their intermediary, to receive the rest of the Torah. Also to God this seemed right, and so it happened that Moses went up to the top of Sinai to hear the instructions of God and to convey them afterwards to his people.[1]

Unlike the story in the book of Exodus which sets the meeting of Moses with God on mount Sinai, the legend introduces here the motif of the *ascension*. Moses receives the revelation not from heaven, but *in* heaven, and not through the medium of an angel, but directly from God.[2] The legend knows of many dangers he has to overcome; at the portals of the firmament there were all sorts of terrifying angels of destruction, watching the gates, who sought to stop him and to chase him away. But God called him to His throne, where he would be safe from their scorching breath.[3] The angels were vehemently opposed to Moses being given the Torah; 'a jewel that for so many generations was kept with Thee, wouldst Thou give to flesh and blood!?' But God reminded them of the fact that they were from the beginning a troublesome lot; already when He wanted to create Adam they were against it, saying: 'What is man, that Thou art mindful of him?' (Ps 8:5). Thereupon God said to Moses: 'You answer them'. And Moses said: 'It is written in the Torah: "I am the Eternal, thy Lord, who has led thee out of the land of Egypt". Did you, then, go down into Egypt? And were you there enslaved by Pharao? What then do you want with the Torah? .. Further it is written: "Remember to keep the Sabbath holy" Do you, then, labour and toil, so that you are in need of rest?... Further it is written: "Honor your father and your mother". Do you, then, have a father and a mother?"...' *etc.* Thus Moses convinced the angels that the Torah should be given to Israel, because mankind was more in need of it than they were. And they gave up their opposition and became quite friendly and even gave him secret remedies and the knowledge of the Holy Names.[4]

It has already been mentioned that according to the legend Moses learned in heaven not only the Torah, but also the Mishnah. The

[1] Midr.R.: Exod., XXIX, 4, 9; *ibid.*: Deut., VII, 8; Berakot 22a; on Israels hearing only the first two of the commandments or all of them, see *Legends* VI, p.45 note 243.
[2] Ascension of Moses: Midr.R.: Deut., II, 6; III, 11; XI, 10; cf. *ibid.* Levit., I, 15.
[3] For a more detailed rendering see *Legends*, III, 109ff.
[4] Opposition against the creation of man: Midr.R.: Gen., VIII, 4–6; against Moses and the giving of the Torah: Shabb. 88b–89a; cf. Midr.R.: Deut., VII, 9; VIII, 2; Song of Songs, VIII, 11, 2. Pesikta Rabbati, Piska 20 (Winter u. Wünsche, *Jüd. Litt.* I, p. 450f) Pirke de R. Elieser, Ch. XLVI (*ibid.* p. 663f).

following story refers to it. When Moses ascended on high he found God engaged in affixing coronets to the letters, and he said: 'Lord of the universe, who stays Thy hand?' God answered: 'There will arise a man at the end of many generations, Akiba b. Joseph by name, who will expound upon each tittle heaps and heaps of laws'. Moses begged to be permitted to see him, whereupon he was given a place behind eight rows (of disciples of Akiba), so that the could listen to the discourses. Not being able to follow their arguments he was ill at ease, but when they came to a certain subject and the disciples said to the master: 'Whence do you know it?' and the latter replied 'It is a law given unto Moses at Sinai' he was comforted. Thereupon he returned to God and said: 'Lord of the universe, Thou hast such a man, and Thou givest the Torah by me!'.[1]

That does not mean, however, that God simply told Moses what was in the Torah, nor did He simply hand it over; for all the forty days and nights that Moses was on high, he had to *study* it, word for word. Each day he was seated before God like a pupil before his teacher; God recited it to him and he repeated it, and after he had learnt it, God said: 'Now let us say it together'. In the morning the Torah (*i.e.* the Decalogue) was given, and in the evening the ordinances; in the night Moses revised what he had learnt.[2] But there was so much to learn, not only commandments and ordinances but also *e.g.* the colours of the curtains for the tabernacle and the shapes of the sacred objects, that all the forty days Moses kept on forgetting the Torah he learnt. He then said: 'Lord of the universe, I have spent forty days, yet I know nothing'. So, at the end of these days, God gave him the Torah as a gift. According to another tradition Moses forgot all when he started to descend and had to pass the hosts of terrifying angels, whereupon God called the angel Yefefiyah, the prince of the Torah, who handed it over to Moses.[3] This does not mean, however, that the Torah was *revealed* by an angel; Yefefiyah's function is that of a teacher, not that of one who reveals. The old authorities very frequently emphasize the direct character of the revelation of the Torah, and deny that it was given through the medium of angels.[4] The really and directly divine origin of every

[1] Menahot 29b; cf. Midr.R.: Exod., XXII, 1; XLVII, 1; *ibid.*, Numbers, XIX, 7.
[2] Midr.R.: Exod., XXX, 11; XLI, 11; XLVII, 5; *ibid.*: Levit., XIX, 1; cf. Abodah Zarah 3b; 19a; Pirke de R. Elieser, Ch. XLVI (Winter u. Wünsche, *Jüd. Litt.*, I, p. 663).
[3] Midr.R.: Exod., XII, 6; Pesikta Rabbati, Piska 20 (Winter u. Wünsche I, p. 453); *Legends* VI, p. 47 note 248.
[4] *Legends*, *l.c.*

word is as strictly formulated as it is in later times expressed in Islam in respect of the Qur'ân. Everyone who denies it, is included with the reprobates. 'Even if he asserts that the whole Torah is from heaven, excepting a particular verse which [he maintains] was not uttered by God but by Moses himself, he is included in, because he has despised the word of the Lord; ...even if he admits that the whole Torah is from heaven, excepting a single point ...he is still included'.[1] This led to the idea that on the two tablets not only the ten commandments were written, but the whole of the Torah, ordered in ten classes, with the ten commandments as headings. We find this in so many words only in Gaonic times (Sa'adya, † 942), but the first traces are much earlier; it is said that in the new tablets which Moses received after he had broken the first ones (that only contained the ten commandments), there were also Laws, Midrash and Haggadoth.[2] It may be that 'this is not meant literally, but only implies that the tablets contained it all potentially and in embryo, as it were';[3] later on, however, it seems to have been taken in a literal sense, occasion to which gave the speculations on the nature and the shape of the tablets and the writing thereon.[4]

Utrecht H. W. OBBINK

[1] Sanhedrin 99a.
[2] Midr. R.: Exod., XLVI, 1; see also *Legends* VI, p. 50 note 258.
[3] See note Midr. R. Exod. on p. 527.
[4] Midr. R. Exod., XXVIII, 1; XLVII, 6; *ibid.*, Deut., III, 12; Shabb. 104a.

RÉFLEXIONS SUR LES GENRES LITTÉRAIRES DES PSAUMES

Depuis la parution du grand commentaire de Hermann Gunkel sur les Psaumes,[1] il y a déjà quarante ans, et la publication posthume par Joachim Begrich de l'introduction au grand ouvrage,[2] le nom de l'auteur est resté au premier plan dans l'étude des psaumes. La façon dont il restaurait le texte à l'aide de multiples 'corrections' appartient bien au passé, mais son analyse des genres littéraires *(Gattungen)* et la recherche des situations concrètes *(Sitz im Leben)* où les psaumes sont nés, exerce encore une très grande influence, malgré la critique (le plus souvent partielle) dont cette analyse et cette recherche ont été l'objet de la part d'un nombre croissant d'auteurs. Cela tient sans doute aux mérites indéniables du système de Gunkel, à son talent littéraire, et aussi au fait que personne n'a encore entrepris de remplacer son système par un autre de la même envergure et de la même qualité.

La critique est venue, on le sait, de plusieurs côtés. Tandis que Gunkel avait cherché dans le culte l'origine des *genres* littéraires, mais non de la plupart des *psaumes* (en admettant que beaucoup d'entre eux sont des documents de la piété individuelle d'un temps postérieur), Mowinckel a toujours été convaincu que presque tous les psaumes ont été composés pour le culte et y ont trouvé leur *Sitz im Leben* très concret. Dans ce culte, il a donné jusqu'à la fin de sa vie une place de choix à la fête de l'intronisation de Iahvé, dont parleraient presque un tiers des psaumes.

D'autres auteurs, surtout scandinaves, bien connus par leurs idées sur '*Myth and Ritual*', '*Myth, Ritual and Kinship*', '*Ritual Pattern*' partagent certaines idées, ou du moins certaines tendances de Mowinckel. Dans la liturgie du temple salomonien ils donnent une place prépondérante au roi, et ils supposent que non seulement les psaumes reconnus depuis longtemps comme psaumes 'royaux', mais aussi d'autres, comme p. ex. certains psaumes de lamentation, s'expliquent par le rôle joué par le roi dans le culte. On a élaboré la théorie d'un 'rituel royal' du combat, de la souffrance et de la victoire

[1] *Die Psalmen*, Göttingen 1946.
[2] H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933.

du roi.[1] A.R.Johnson a été associé à cette tendance, depuis son article *The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus*,[2] mais à tort. Johnson est un auteur indépendant, qui se range plutôt du côté de Mowinckel en ce qui concerne la reconstruction de la fête du Nouvel An, bien qu'il trouve que Mowinckel a exagéré sur plusieurs points.[3]

Rares sont les auteurs qui se sont inscrits en faux contre Gunkel. Parmi eux, il faut mentionner B.D.Eerdmans. Dans son *The Hebrew Book of Psalms*[4] il dit que 'Gunkel's imagination has seen... things which never existed' (p.9)...' his erudition has not prevented him from getting entangled in his own system' (p.11). Eerdmans croit que les historiens d'Israël n'avaient aucune idée d'une relation entre un psaume et le culte ('... were unaware of any relation between a psalm and cult,' p.8). Cela se rapporte au *Sitz im Leben* des psaumes, dont l'indication en des cas particuliers est en effet le côté faible du système de Gunkel. Comme argument, Eerdmans renvoie e.a. aux titres des psaumes; bon nombre d'entre eux sont dits avoir été composés par David lorsqu'il fut loin du temple.

Une critique moins négative, bien que sévère, est celle du professeur parisien A.Robert, qui a exercé une influence indéniable sur plusieurs disciples. Dans un article *Les psaumes selon la Formgeschichte-schule*,[5] Robert s'est opposé à la tendance de chercher à tout prix le *Sitz im Leben* des Psaumes, ou de leurs genres littéraires, dans le culte. Il critique en même temps ce qu'il appelle 'le comparatisme' (p.225) par lequel Gunkel, Mowinckel et ceux qui les ont suivis auraient péché, en recourant trop vite et outre mesure à la comparaison des poèmes hébreux avec ceux d'autres littératures anciennes (mésopotamienne, cananéenne, égyptienne). Pour lui, cette comparaison, qu'il appelle 'horizontale', doit être précédée d'une recherche 'verticale' dans l'Ancien Testament même, beaucoup plus importante et trop négligée. Pour bien comprendre les Psaumes, il faut les situer d'abord dans le développement de la Révélation.[6] Le grand défaut de l'étude moderne des psaumes aurait été de négliger l'étude des sapientiaux, et de n'avoir pas su les situer à l'intérieur du développement du Iahvisme.

[1] Cf. G.Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955, p.76.
[2] Dans *The Labyrinth*, édité par S.H.Hooke, London 1935, pp.71–111.
[3] Voir A.R.Johnson, *The Psalms*, dans *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951, pp.162–209, cf. spécialement p.195; voir aussi son *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955.
[4] Oudtestamentische Studiën IV, Leiden 1947.
[5] Paru dans *Miscellanea Biblica B.Ubach*, Montserrat 1953, pp.221–225.
[6] *O.c.*, p.225.

Robert veut étendre à une bonne partie du Psautier ce que H. Ludin Jansen[1] a dit des psaumes juifs de la période tardive (Psaumes de Salomon, de Sirach, etc); selon lui, ces poèmes religieux ont été composés pour édifier, moins pour enseigner, et ils s'inspirent en premier lieu de la littérature sapientielle,[2] mais aussi d'autres parties de la Bible juive. L'auteur norvégien avait remarqué que certains psaumes canoniques reflètent déjà cette préoccupation (Ps 31:24–25; 32:8–11; 34:12–22 etc.), mais Robert veut aller beaucoup plus loin: 'les perspectives ouvertes par L. Jansen doivent être élargies au maximum' (*o.c.*, p. 224). Cela signifie donc, si l'on se réfère encore une fois à Ludin Jansen, que beaucoup de psaumes bibliques auraient été composé comme exercices pieux, dont le but aurait été d'édifier et d'enseigner; on a pu les réciter à la maison et dans le temple en dehors des cadres du culte, et un certain nombre d'entre eux ne sont que des prières 'littéraires', composées pour être lues.[3]

Dans l'introduction de sa traduction des Psaumes pour la *Bible de Jérusalem*,[4] R. Tournay exprime des idées apparentées à celles de Robert. Pour lui 'la place et l'influence de la liturgie dans le psautier semblent avoir été plus réduites qu'on ne le penserait à première vue. La plupart des psaumes trahissent de plus graves occupations. A une époque où le prophétisme était en voie de disparition, où le sacerdoce manquait à ses devoirs, où le menace du paganisme grandissait et où les déceptions se multipliaient, la communauté des 'pauvres' voulut réagir, affirmer sa foi, encourager les hésitants, défendre la religion. Aux apostats et aux mécréants s'opposa le petit groupe des lettrés, fervents des Ecritures et gardiens des traditions. Ces milieux d'élite s'expriment dans nos psaumes autant que dans les écrits de sagesse' (*o.c.*, p. 49).

E. Dhorme admet que le Psautier contient un grand nombre de psaumes composés spécialement pour la liturgie du temple; ce sont avant tout les cinquante-cinq psaumes en tête desquels figure en hébreu le *m^enaṣṣēaḥ* (selon Dhorme: le coryphée, celui qui dirige le chœur des psalmistes; voir l'auteur dans la *Bible de la Pléiade*, Tome II, Paris 1959, p. CXIX). D'autres psaumes ont pour but de permettre aux fidèles d'épancher leur cœur dans le sanctuaire, et encore d'autres (ils sont fréquents) sont didactiques: ils veulent

[1] *Die spätjüdische Psalmendichtung*, Oslo 1937.
[2] Ludin Jansen, *o.c.*, p. 49ss.
[3] Ludin Jansen, *o.c.*, p. 55.
[4] Paris, 1964³.

édifier les humbles et instruire les ignorants.[1] Le Psautier est un 'recueil de tous les genres de prière et de méditation' (p. CXXV).

En prenant l'analyse de Gunkel comme point de départ, C. Westermann a publié des études sur plusieurs genres littéraires du Psautier. Dans son article *Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament*,[2] il expose que l'histoire du genre littéraire de la 'lamentation' comprend, selon lui, trois phases: une phase antérieure aux psaumes canoniques du Psautier,[3] celle du Psautier, celle des apocryphes et pseudépigraphes. Le psaume de 'lamentation' est un *Rufen zu Gott* (crier vers Dieu), donc une prière.

Dans sa plaquette *Das Loben Gottes in den Psalmen*,[4] Westermann explique que dans le Psautier il n'y a pas de différence fondamentale entre les psaumes de louange et ceux d'action de grâces. Il observe qu'il n'y a pas de mot propre en hébreu pour 'remercier'; on rend grâces à Dieu en le louant, la louange et l'action de grâce se confondent. Les genres littéraires des Psaumes ne sont pas en premier lieu des catégories littéraires ou cultuelles (p. 116), mais essentiellement l'expression des rapports fondamentaux de l'homme avec Dieu: il le loue, ou s'adresse à lui en prière pour lui demander quelque chose *(Flehen und Loben, l.c.)*. Ces deux sont comme les pôles de tout parler de l'homme à Dieu; il n'y a pas de prière qui soit sans quelque louange, et pas de louange qui ne contienne quelque prière, ou du moins quelque allusion à une faveur qu'on voudrait obtenir. Ces deux attitudes fondamentales, jamais isolées, sont à considérer lorsqu'on étudie les genres littéraires des psaumes qui en sont dérivés.

F. Mand a contesté la dernière thèse de Westermann; selon lui un 'Danklied' est un chant de confession (Bekenntnislied), à caractère hymnique.[5]

Dans une plaquette de valeur *Einführung in die Psalmen*,[6] C. Barth s'est rallié aux idées de Westermann, pour autant qu'il ramène les psaumes de louange et d'action de grâces à un seul genre fondamental (pp. 23, 26; avoir aussi p. 21). Il critique Gunkel en disant que sa thèse d'un système unique et inchangeable des genres littéraires des psaumes de tout le Psautier est de plus en plus considéré comme insoutenable. Il faut plus de souplesse; dans le cours du temps les

[1] *O.c.*, p. CXXII.
[2] ZAW LXVI, 1954, pp. 44–80.
[3] Il renvoie à A. Wendel, *Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel*, Leipzig 1931.
[4] Göttingen 1953[1], 1963[3].
[5] ZAW LXX, 1958, p. 186.
[6] Neukirchen 1961.

genres se sont modifiés profondément (un certain développement n'est pas nié par Gunkel), ils se sont subdivisés, d'autres sont nés, certains ont cessé d'exister. En outre, il y aura toujours un nombre considérable de Psaumes qui ne trouvera place dans aucun système (p. 21).

A. Deißler (qui a été pendant quelque temps disciple de Robert) se déclare d'accord avec Westermann, en tant qu'il ne reconnaît que deux catégories fondamentales de psaumes : psaumes de louange et de prière.[1] Il admet aussi que l'action de grâces est toujours une louange et que la supplication (*das Flehen*, p. 15) contient le plus souvent des plaintes, des lamentations et aussi (plus ou moins) des paroles inspirées par la confiance (*l.c.*). Il reconnaît cependant l'existence d'un genre de psaumes d'action de grâces du peuple (*Danklieder des Volkes*, p. 19, reconnu par Gunkel comme 'kleinere Gattung', *Einleitung*, pp. 314–322). A ce genre appartiendraient peu de psaumes, car on s'est sans doute souvent servi d'hymnes lorsqu'il y avait lieu de remercier Dieu collectivement.

En dehors des genres mentionnés, Deißler connaît aussi des psaumes prophético-messianiques et des psaumes didactiques. Ici encore se trahit l'influence de Robert. Le psaume didactique est né dans le milieu sapiential postexilique (p. 21) et comprend un nombre considérable de psaumes (l'auteur en nomme 33, à titre d'exemples).

R. Murphy a fait écho à Westermann, en attirant l'attention sur son *Das Loben Gottes in den Psalmen*, étude qui méritait, d'après lui, plus d'attention qu'elle n'en a reçue.[2]

Dans l'introduction de son grand commentaire sur les Psaumes,[3] G. Castellino admet en grande partie les genres littéraires de Gunkel, qu'il divise cependant en deux grandes catégories, dont la première contient les lamentations, les psaumes de confiance, les chants d'actions de grâce (la plupart individuelles), et la deuxième les hymnes et d'autres genres apparentés, les psaumes de sagesse et quelques prières. Dans la poésie orientale ancienne la forme est conditionnée en grande partie par le contenu (*o.c.*, p. 21) et il en serait de même en Israël. C'est un de principes de la *Gattungsforschung* de Gunkel.

Le système de Gunkel a encore été l'objet de critique de la part de

[1] *Die Psalmen*, 1. Teil, Düsseldorf 1963, p. 15.
[2] R. Murphy, *A New Classification of Literary Forms in the Psalms*, CBQ XXI, 1959, pp. 83–89.
[3] *Libro dei Salmi*, Turin 1955.

H.J.Kraus.[1] Cet auteur croit que Gunkel a surestimé la valeur de la forme littéraire comme principe de groupement des psaumes. Selon Kraus, un psaume n'est pas nécessairement ancien lorsqu'il est court et son style est 'pur' (Gunkel); un psaume 'mixte', au contraire, n'est pas nécessairement jeune. La forme littéraire d'un psaume ne permet pas si facilement d'en conclure à la piété de son auteur que ne l'a pensé Gunkel. L'élément le plus problématique du système de celui-ci sont selon Kraus les relations qu'il établit entre les psaumes et le culte. Kraus se déclare d'accord avec G.W.Ahlström (voir ci-dessous), qui a contesté que les genres littéraires ne font que suivre des schéma's tout faits; selon cet auteur les psaumes sont nés dans situations concrètes qui s'y reflètent et qui leur font souvent prendre des formes 'mixtes'.

Ahlström a dit cela dans sa thèse *Psalm 89, Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*.[2] Il y affirme également que le système de Gunkel 'est mûr pour une revision radicale' ('für eine durchgreifende Revision', p. 10). Pour regrouper les psaumes, il renvoie à des indications dans les titres des psaumes, comme *maśkîl*, *lᵉdāwîd*, etc.

Dans une autre monographie sur un seul psaume,[3] E.R.Dalglish a tâché de décrire un certain nombre de psaumes sumériens à partir des titres qu'ils portent, pour en tirer des conclusions pour le Psaume *Miserere*. On peut discerner une même tendance chez les deux derniers auteurs: faire attention aux titres, ne pas négliger les indications précieuses données par le Psautier lui-même. C'est bien, mais on peut dire des titres des psaumes israélites ce que A.Falkenstein a dit des titres des psaumes mésopotamiens, à savoir que le contenu des psaumes qui portent le même titre ne permet nullement d'en conclure à l'appartenance à un genre littéraire déterminé, à l'exception des textes d'adjuration.[4] Dans une longue recension du livre de Dalglish[5] K.R.Veenhof a fait une remarque semblable en citant W.G.Lambert,[6] qui dit qu'on est encore loin de voir clair dans la question des genres littéraires des psaumes mésopotamiens.

Dans un imposant ouvrage *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte*,[7] le professeur lyonnais A.Barucq a comparé les genres littéraires égyptiens de la louange divine et de

[1] *Psalmen*, 1.Teilband, Neukirchen 1960, p.XXXIXss.
[2] Lund 1959, p.9.
[3] *Psalm Fifty-One*, Leiden 1962.
[4] *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, p.23.
[5] *L'Orient Syrien* IX, 1964, pp.138–147.
[6] Archiv für Orientforschung XIX, p.46.
[7] Le Caire 1962.

la prière aux genres israélites correspondants, à l'aide d'une analyse détaillée et soigneuse. Son ouvrage est devenu ainsi une étude précieuse de deux genres bibliques. Barucq croit qu'il 'n'existe pas un schème typique et approprié pour chacun des genres littéraires que la critique récente a distingué dans le Psautier' (p. 39). 'L'association de la louange à la prière (Ps 77), de la confiance à la plainte (Ps 12), de la prière à l'action de grâces (Ps 85) est assez naturelle' *(l.c.)*; 'dans les prières comme dans les hymnes grande liberté semble être laissée au compositeur israélite' (p. 44). Barucq ne semble pas trop aimer qu'on appelle 'lamentations' des prières auxquelles ce nom ne s'applique pas adéquatement (p. 39). Dans le chap. XIII il attire l'attention sur 'deux élements qui peuvent bien passer pour l'expression de la louange la plus personnelle, celle de l'âme qui se confie et celle de l'esprit qui se souvient. Les Psaumes d'Israël ont fait une large place à l'expression de ces deux sentiments. Le fidèle voyait dans la protestation de confiance en Yahweh un hommage à sa bonté et à sa puissance en faveur de l'homme et dans l'action de grâces une reconnaissance de ces mêmes attributs à propos des bienfaits déjà accordés' (p. 336).

Les textes cités font comprendre que Barucq admet, comme presque tout le monde, l'existence de genres littéraires, ayant chacun sa propre caractéristique, sa propre typologie, son propre style. Mais il croit aussi que les auteurs des psaumes bibliques s'en sont très librement servis pour exprimer leurs sentiments et leurs pensées. Il rattache les expressions de confiance plus souvent aux hymnes qu'aux prières (*o.c.*, p. 124; 366ss), à la differénce de Gunkel qui les rattache aux 'psaumes de lamentation' *(Einleitung*, p. 232ss; 254ss). La question du *Sitz im Leben* des psaumes n'est pas traitée.

N. H. Ridderbos a brièvement touché la question des genres dans l'introduction de son *De Psalmen.*[1] Il fait sienne la division des genres, proposée par Gunkel, en hymnes, chants individuels d'action de grâces, plaintes individuelles, plaintes du peuple, chants royaux (avec une certaine réserve), et autres. Il est d'avis que les démarcations entre les genres ne sont pas nettes et qu'il n'a pas de sens de vouloir assigner chaque psaume à un genre spécial (p. 21). L'utilité de la *Gattungsforschung* est restreinte; la réponse aux questions: quelles 'formes littéraires' dominent dans ce psaume, et: à quel 'genre littéraire' appartiennent-il, ne peuvent en définitive servir à en établir le but et la tendance (p. 20/1). Cela n'est possible qu'en

[1] 1. Volume, Kampen 1962, p. 20–27.

étudiant le psaume comme un tout complet (p.21).[1] Le *Sitz im Leben* des genres, et même de la plupart des psaumes individuels, est pour Ridderbos le culte (p. 15ss).

Lorsqu'on fait le bilan des théories et opinions citées, il saute aux yeux que l'étude des genres littéraires des psaumes, si heureusement inaugurée par Gunkel, a tendance à se libérer des liens trop étroits que le maître avait pensé devoir lui imposer. Gunkel a voulu être rigoureux[2] bien qu'avec la souplesse de tout homme sensé.[3] Il a reconnu que les *Gattungen* ont subi des changements, dont le principal aurait été le mélange de plusieurs d'entre elles dans le même psaume.[4] Ici se rélève le Gunkel authentique qui voudrait que la *Formensprache* reste aussi peu changée que possible, même si les 'formes' sont mêlées. Il ne se demande pas si la nature même d'une *Gattung* demande l'emploi de formules considérées par lui comme caractéristiques d'autres genres littéraires.

Si la plupart des auteurs cités sont maintenant devenus plus souples dans l'étude des genres littéraires du Psautier, cela signifie en même temps que les contours du groupement majestueux de Gunkel ont commencé à s'estomper, ci et là même à disparaître, sans qu'il soit possible de subsituer au système de Gunkel un autre de la même envergure. C'est fatal, mais utile et notre intelligence des psaumes y a gagné.

Un postulat aussi brillant que difficile à asseoir de Gunkel est celui du *Sitz im Leben*. Gunkel renvoie au culte pour l'origine des genres, Mowinckel au culte pour l'origine des psaumes individuels. Mais quel culte? On se le représente (ou le réconstruit) de plusieurs façons. A mon avis, rien ne *prouve* ou *rend probable* que, dans le culte, le rôle du roi ait été tel qu'il a été décrit par certains auteurs qui ont imaginé un roi souffrant, mourant, ressuscitant, et qui reconstruisent le culte d'Israël d'après un certain *cultual* ou *ritual pattern* où la représentation des mythes joue un grand rôle. Que le roi ait participé activement au culte du temple préexilique, rien n'empêche de le croire, bien qu'il soit difficile d'en dire plus que les livres historiques n'en rapportent. Il faut donc attendre qu'on apporte des preuves plus convaincantes, non construites sur des *apriori*, ou sur une exégèse insuffisamment fondée des textes bibliques.

Dans l'étude des psaumes, il est parfois très important de savoir à

[1] Avis semblable dans C. Barth, *o.c.*, p.21.
[2] Cf. Gunkel-Begrich, *Einleitung*, p.24. [3] *O.c.*, p.28–30. [4] *O.c.*, p.28.

quelle période de l'histoire d'Israël ils appartiennent. On a beau dire, par exemple, que tel psaume appartient à la liturgie royale; lorsqu'il devient probable, ou même davantage, qu'il est postexilique, cette interprétation se révèle fausse. C'est avec raison que Robert, Tournay, Deißler et d'autres tâchent d'assigner aux psaumes une date (même très relative) dans le développement de la religion d'Israël, par l'examen des affinités de leur vocabulaire, phraséologie, représentations, idées, avec d'autres écrits bibliques. Non que je sois toujours satisfait des résultats de ces recherches, surtout de celles de Robert, mais la méthode s'impose. Dans sa recherche des 'attaches' bibliques, Robert est très souvent allé trop loin, en découvrant de nombreuses dépendances, là où la similitude ou l'identité ne s'imposent nullement. Mais cela n'empêche pas qu'une recherche 'verticale' sérieuse (voir ci-dessus, p. 266) s'impose pour chaque psaume; elle montre plus d'une fois qu'un psaume, tenu trop facilement pour préexilique, a toute chance d'avoir été composé après l'exil. Or, après l'exil les préoccupations ont changé; Robert et Tournay l'ont bien dit. C'est le temps où le patrimoine littéraire et religieux d'Israël a été étudié par les sages et les pieux, qui en témoignent dans les psaumes, sans trop s'être souciés des 'lois des genres'.

Avant l'exil, la situation était autre. En ce temps, les psaumes ne furent certes pas composés pour la lecture privée (comme peut-être certains psaumes postexiliques), mais pour être récités en public. Or, le lieu public normal pour cette récitation était évidemment le sanctuaire, quel qu'il fût. Si David a composé des psaumes à certaines occasions de sa vie privée et publique, comme le veut la tradition, on peut difficilement imaginer qu'ils étaient récités par d'autres ailleurs que dans un sanctuaire. Mais beaucoup de psaumes (même des prières et des lamentations) n'ont jamais été l'expression d'émotions personnelles et actuelles de leurs auteurs; Gunkel et Mowinckel ont bien compris qu'ils ont été composés pour être récités par d'autres. Ils ont pu avoir été destinés au culte public communautaire, mais aussi (et cela vaut davantage pour le temps d'après l'exil) pour être récités au sanctuaire par les dévots, ou par ceux qui le faisaient à leur place.

S'il est vrai qu'aux derniers siècles de notre ère la composition de chants religieux a fini par devenir une occupation pieuse de lettrés, il se peut très bien que le Psautier canonique en contienne déjà des exemples, comme Robert, Tournay, Deißler le pensent (bien qu'il soit difficile d'en évaluer le nombre). Le fait qu'ils ont été ajoutés à

une (ou des) collection(s) de psaumes destinés à l'usage public, pourrait indiquer qu'ils furent destinés au même usage. Seulement, l'histoire de la formation du Psautier et des collections antérieures qu'il contient est si peu connue qu'on ne saurait dire avec certitude si le but des redacteurs a été de composer un livre de cantiques d'usage public, ou de rassembler en un seul livre une partie du patrimoine religieux d'Israël. Toutefois, le but liturgique a toute chance d'avoir été le principal. Dans l'Église chrétienne, tous les psaumes ont trouvé une place dans la liturgie.

Les notes historiques de certains titres de psaumes, ajoutées selon toute probabilité à une époque assez tardive, montrent qu'à cette époque on considérait que les chants en question étaient l'expression d'une piété individuelle, en l'occurence: celle de David. Une autre tradition, consignée dans le livre des Chroniques, attribue à David l'organisation du culte du sanctuaire de Jérusalem, y compris le chant de psaumes (1 Chr 15:16ss; 16:17ss). Cela montre qu'à l'époque postexilique on admettait qu'un psaume composé pour exprimer des sentiments religieux individuels ait pu trouver une place dans la liturgie. Lorsque, d'autre part, certains psaumes sont attribués à des auteurs que le livre postexilique des Chroniques associe explicitement au chant liturgique, comme Asaph (voir 1 Chr 15:17ss), Coré (voir 1 Chr 26:1), Héman (Ps 88:1; 1 Chr 15:17), Ethan (Ps 89:1; 1 Chr 15:17), on a l'impression que la tradition considère qu'ils ont été composés pour le chant liturgique.

Dans les commentaires modernes on lit encore assez souvent que le chant des psaumes a été exécuté par des chœurs; cela me semble insoutenable (sauf dans le cas du chant des refrains, cf. 1 Chr 16:41). Les psaumes eux-mêmes étaient sans doute chantés en solo; aussi sont ils formulés le plus souvent à la première personne du singulier. Il serait faux de se représenter les 'chœurs' du temple comme nos chorales modernes, que l'Orient n'a pas connues. Le raffinement mélodique, beaucoup plus développé en Orient qu'en Occident, les libertés que les chantres se permettent dans l'exécution, empêchent aujourd'hui en Orient qu'un chant orné soit executé par un ensemble de voix; cela ne prouve pas, évidemment, qu'il en ait été ainsi dans l'antiquité, mais on a l'impression que la situation y était analogue. On peut dire en tout cas qu'il est faux de se représenter le chant des psaumes en Israël à la manière des cantiques chantés dans nos églises.

Quant aux genres particuliers, Westermann a bien dit que

l'homme religieux, lorsqu'il parle à son Dieu, le loue ou le prie. Il le loue rarement sans prier, il prie rarement sans qu'il le loue. De ces attitudes, les différents genres des psaumes sont nés, ce qui fait qu'ils sont rarement 'purs' au sens de Gunkel, mais essentiellement 'mixtes'; divers éléments, attribués par Gunkel à différents genres, y peuvent trouver une place normale et naturelle. L'homme religieux qui s'approche de son Dieu est le plus souvent animé de divers sentiments, et bien qu'un seul puisse dominer momentanément, il n'est point anormal que d'autres aussi s'expriment.

Je suis pleinement d'accord avec Westermann lorsqu'il refuse de voir en l'hymne et en l'action de grâces deux genres *foncièrement* différents. L'Israélite rendait grâces à Dieu en le louant, ce que nous faisons encore. L'Arabe musulman, qui a reçu un bienfait de son prochain, loue Allah, dont vient tout bien. E. W. Lane, l'auteur du Arabic-English Lexicon, a même dit que les Arabes d'Egypte et des autres pays sont '(according to our system of morals) justly chargeable with... want of gratitude',[1] et il pense qu'il y là un reste des mœurs bédouines. Les idées de 'louer' et de 'rendre grâce' sont beaucoup plus distinctes dans notre mentalité à nous que dans celle des anciens Israélites. Et encore de notre temps, une hymne comme le *Te Deum*, où Dieu est loué pour sa grandeur et pour le bienfait de la rédemption, est souvent solennellement chantée en action degrâces.

Quant aux 'psaumes de lamentation', le nom de 'lamentation' (*Klage*, plainte) est souvent peu adéquat, car maint psaume où l'auteur dit sa misère n'est pas une plainte et encore moins une lamentation, mais une prière, parfois une prière où la confiance est exprimée ou est transparente. Mais pour toucher le cœur de Iahvé, humainement parlant, on jugeait souvent nécessaire de se présenter comme misérable, pauvre, dans la misère, près de la mort ou déjà au pouvoir de celle-ci.

H. Schmidt a formulé la thèse qu'un bon nombre de psaumes de 'lamentation' sont des psaumes d'un accusé (*Gebete der Angeklagten*), à réciter au sanctuaire par quelqu'un qui doit paraître devant des juges, après avoir été faussement inculpé. Leslie a fait sienne cette théorie et Kraus s'en sert, mais les preuves me semblent faire défaut. Certains psaumes cependant, comme le Ps 26, peuvent facilement avoir été adaptés après coup à cet usage, comme la liturgie chrétienne sait adapter à son usage des textes qui ont été écrits dans un autre

[1] *The Manners and customs of the Modern Egyptians*, éd. Every Man's Library, ed. by E. Rhys, sans date, p. 298.

but. Mais dire que c'est là leur raison d'être, leur *Sitz im Leben* originel, ne me semble pas seulement non prouvé, mais n'est pas même rendu probable. Il est vrai qu'un texte liturgique se contente parfois d'allusions et n'a pas besoin de mentionner clairement la situation concrète pour laquelle il est composé. On est donc en droit de penser que sous les psaumes se cache plus qu'on ne le croirait à première vue. Mais il faut se garder d'ériger ses théories en thèses lorsque les preuves sont encore manquantes.

Le fait qu'une grande partie des psaumes semblent avoir été composés à l'usage des pieux me semble aussi expliquer pourquoi plusieurs psaumes de 'lamentation', où l'auteur proclame sa misère, se terminent en louant Dieu, qui a exaucé la prière et rendu le bonheur au suppliant. On a tâché d'interpréter ce phénomène de plusieurs façons. La meilleure semblait encore celle qui suppose que la prière fervante, pleine de confiance, donne à celui qui prie la conviction qu'il est exaucé; il en rend grâces à Dieu par anticipation.[1] Il me semble que cette interprétation ne peut valoir que pour une prière spontanée et prolongée. Pour quelqu'un qui vient au temple et prend une prière bien connue sur ses lèvres ou en écoute le récitation ou le chant, cela semble peu vraisemblable. L'interprétation me semble toutefois préférable à celle qui veut qu'entre la prière et l'action de grâces un oracle ou une promesse doivent être intercalés, prononcés par un ministre du culte. Cette hypothèse assez répandue me semble arbitraire, car on ne trouve aucune trace de ces oracles, ni dans le texte des Psaumes, ni dans l'Ancien Testament. Je n'en nie pas la possibilité, mais il me semble beaucoup plus probable que l'auteur d'un psaume de 'lamentation' qui s'achève par une action de grâces (c'est à dire par un passage où Dieu est loué parce qu'il a exaucé la prière du suppliant), veut que ceux qui prendront le même psaume sur leurs lèvres dans un moment de détresse, soient animés de la certitude que Dieu exaucera leur prière, certitude qu'ils doivent exprimer en rendant grâces à Dieu, qui les a écouté. Dans la Genèse il est dit que Dieu *a donné* la terre de Canaän aux patriarches, et donc au peuple d'Israël, avant que celui-ci ne l'ait conquise. Du moment que Dieu leur fait la promesse, la terre leur appartient déjà de droit divin. Par sa foi, le suppliant est certain que Iahvé a exaucé sa prière et il en rend grâces à Dieu. C'est ainsi que je voudrais expliquer le Psaume 22, texte d'un grand raffinement littéraire et poétique.

[1] Cf. F. Heiler, *Das Gebet*, 1923[3], p. 380.

La recherche du *Sitz im Leben* des psaumes se rélève difficile; chez plusieurs auteurs elle est en connexion étroite avec les idées (souvent préconçues) qu'ils se sont faites du culte, ou de la liturgie, israélites. On peut dire sans exagération, que c'est là le talon d'Achille de la *Gattungsforschung*, qui, tout en étant extrêmement utile et même nécessaire, ne doit pas dominer l'étude des Psaumes. Avec Ridderbos, je crois qu'il faut d'abord étudier un psaume comme un tout complet, en tenant bien compte de son style et du genre auquel il pourrait appartenir. Mais il ne faut pas laisser dominer complètement cette étude par l'idée qu'on doit y retrouver tel ou tel genre littéraire, sous peine de risquer d'en interpréter certaines formules, non d'après le sens qu'ils revêtent dans le contexte, mais d'après un sens postulé par une théorie des genres. En exégèse, le sens de la réalité concrète a toujours le pas sur l'abstraction. Un avis semblable à celui de Ridderbos est donné par C. Barth (*o.c.* p. 21).

Dans l'étude comparative des genres littéraires des psaumes bibliques et de ceux des anciennes littératures mésopotamienne, cananéenne, égyptienne, il faut être circonspect, même si on ne partage pas totalement le scepticisme du jeune G. R. Driver qui écrivait en 1926 que 'in general the Babylonian exerted but slight, if any, influence on the Hebrew Psalmists'.[1] L'avantage de l'étude comparative est surtout qu'elle place les psaumes d'Israel dans leur milieu oriental, ce qui fait voir les similitudes, mais plus encore la place singulière qu'ils occupent. Elle s'est donc révélée plus utile pour les questions d'importance secondaire que pour les questions majeures. Mais avant qu'on procède à la comparaison des textes bibliques avec ceux des littératures non-bibliques, il faut d'abord interroger la Bible elle même. Robert a parfaitement raison en cela; en outre, il est resté fidèle à une bonne tradition parisienne, car *bibliam biblice exponere* était une méthode exégétique chère aux docteurs parisiens du moyen âge. Remarquons encore que Barucq a trouvé des différences – à côté de certaines ressemblances – entre l'expression de la louange divine et la prière dans la Bible et en Egypte.[2] Mais ses remarques ne resolvent pas le problème des genres littéraires.

Nimègue J. P. M. VAN DER PLOEG O.P.

[1] G. R. Driver, *The Psalms in the Light of Babylonian Research*, in *The Psalmists*, ed. by D. C. Simpson, Oxford 1926, pp. 109–175; citation: p. 173.
[2] Voir la conclusion générale de son ouvrage, *o.c.*, p. 502ss.

THE RELEVANCE OF THE OLD TESTAMENT AS THE RULE OF LIFE

In the ordination service in a Presbyterian church in Great Britain the ordinand is committed, in accordance with the Westminster Confession of Faith, to the acknowledgement of the Scriptures of the Old and New Testaments as the supreme rule of faith and life. What is essentially the same declaration is made in the answer to the second question in the Shorter Catechism: 'The word of God, which is contained in the Scriptures of the Old and New Testaments, is the only rule to direct us how we may glorify and enjoy him'. The Longer Catechism varies the assertion: 'The holy Scriptures of the Old and New Testaments are the word of God, the only rule of faith and obedience', and again: 'The Scriptures principally teach what man is to believe concerning God, and what duty God requires of man'.

From these statements it might seem that the question of the relevance of the Bible (and therefore of the Old Testament) should be regarded, by those who acknowledge the Westminster Confession or similar confessions, as having received an adequate answer. That the problem of relevance, however, is not as simple as all that, is shown to us in this day and generation by the extraordinarily complicated and often confused discussions which have been going on during these past years regarding the nature of the Bible and the way in which it should be interpreted. If the Bible is to be accepted as a rule for our guidance, indeed as the supreme rule, then it is surely an unsatisfactory state of affairs that there should be so much fundamental disagreement as to what the Bible essentially is, and indeed that we should content ourselves with using traditional formulae without facing up squarely to the question of what we precisely mean when we use them. Not a few of the difficulties into which the churches run from time to time, both in their internal debates and in their discussions with one another, are in part at least due to the failure in certain quarters to come to terms courageously and with complete frankness with modern knowledge about the Bible. Since the formulae which have been quoted were drawn up, considerably more than three hundred years ago, practically the whole modern debate about the Bible has taken place and has had a profound influence upon the way in which the Bible is handled in universities

and church seminaries. There are still indeed the uncompromising literalists who cannot see their way to making any admissions. Their view deserves respect and sympathy insofar as they are convinced that for them to yield an inch would endanger what is infinitely precious. Those who oppose their literalism should show an equal concern for the things which are vital. The question, however, which seems to be unavoidable may be phrased as follows: How, in view of all that is now common knowledge about the nature and origin of the Bible, may it still be used as a rule, that is to say, in what way are we to regulate our thought and life by what it says? In trying to find an answer to this question we may find encouragement in the large measure of agreement between Protestant and Roman Catholic Biblical scholars on matters of Biblical interpretation. This means that it is becoming possible for them to share in a common task with an increasing hope of clearing away at least some of the disagreements which have for so long divided Christian brethren.

Now, within the limited scope of this paper, it is clearly impossible to deal in any comprehensive way with the question which has been introduced for consideration. Even so it has seemed worthwhile to make certain quite radical suggestions. The title of the paper, *The Relevance of the Old Testament* must not be taken to imply that the New Testament is being left out of account. The choice of a title was made because some of the most important recent discussions have been triggered off by difficulties about the Old Testament and it has become clear that, in the interest of the New Testament itself, the question of the relevance of the Old Testament cannot safely be left on one side. It must not be forgotten that the opponents of Christianity during the German Church Struggle knew what they were doing when, in the pursuance of their plans, they directed a full-scale attack precisely against the Old Testament.

The past generation has witnessed a proliferation of Old Testament theologies one of the chief aims of which was to consider this very question of relevance. It is a great merit of Th. C. Vriezen's splendid volume that it faces up so fully and so frankly to this very question, and this may account for the welcome this book has received in the English-speaking world as a contribution to the current debate.

One of the matters which have been in the centre of interest has been the question of the unity of the Old Testament. Different centres of unity round which to organize the Old Testament material have been from time to time suggested. Eichrodt, for example, as

is well known, has employed what he calls the method of cross-section to determine the constants of the Old Testament and among these has singled out the covenant as of special significance. But this search for a centre of unity has not prevented a general recognition of the presence in the Old Testament of variety and change. Von Rad, indeed, puts all the emphasis upon change, making that fundamental to his interpretation. Yet, even when unity may be recognized, it is not of the kind that would justify the treatment of the units of the Old Testament as if they were the pieces of a vast jigsaw puzzle which were waiting to be fitted together to form a single consistent picture. It is only those who reject out of hand the approach and findings of historical criticism who are entitled to take their stand on the proof-text method of using scripture.

It is, of course, a temptation to all of us to make limited use of the proof-text method. There is much in the Old Testament which is expressed in such arresting and memorable language and is obviously of such central importance that we tend almost instinctively to take it out of context and universalize it. A very large part of the content of a passage may in this way get across and perhaps no great harm is done. We should constantly remind ourselves, however, that the Old Testament does not contain a collection of general religious truths. Quite apart from the obvious fact that a great deal of it is in the form of narratives composed by a variety of authors writing at different times and from differing points of view, it must be recognized that, where we are faced with collections of utterances, as for example in the prophetic literature, they are as a general rule made *ad hoc* and cannot be fully understood apart from the literary and historical contexts to which they belong. We should always be cautious in our use of texts of which the context has been lost. In expounding any Old Testament passage one should as far as possible bear in mind the immediate context, then its place in the Old Testament as a whole and finally its place in the Bible as a whole. Its relevance to the hearer of to-day may turn out to be something very different from what a hasty reading would suggest. This requirement may not be an easy one to meet but it is one which in the interests of faithful and fruitful exposition and preaching should not be ignored.

What emerges most clearly from the modern debate is that the Old Testament is the record of a tremendous and indeed decisive movement in history, the movement by which the closed circle of

ancient thought was broken out of and men at last were led to set their feet on and to progress along the road on which we are walking still. It is perhaps going too far to say that history proper began with Israel and with the venture of faith it made. We can at least assert, however, that with Israel history acquired a new dimension, the dimension of the transcendent, and things began to happen that had never happened before. That is why we should be alerted to a sense of danger when it is argued, as it is in certain quarters to-day, that the idea of the transcendent is one that belongs to the adolescence of the human race and can safely be discarded now that humanity is becoming adult.

Connected with this view of the Old Testament as essentially the record of a movement in history is the belief that God has chosen to reveal himself through history. It is quite true that the word 'history' is a somewhat ambiguous one, as any acquaintance with modern discussions will show. Yet, in spite of all difficulties of definition, it can scarcely be denied that revelation properly so called is connected very closely with a series of events and is not the communication of universal truths. Professor James Barr has no doubt some grounds for the criticisms which he passed on the idea of revelation through history in his Inaugural Lecture delivered at Princeton Theological Seminary in 1962 (v. *Interpretation*, April 1963), but he does not on the whole make out a very convincing case. In particular it is difficult to understand why he refers so enthusiastically to the work of Pannenberg who seems to take up a strong position on the other side! The latter contends that revelation is properly God's *self*-revelation and that that is connected with the things which God has done and by which it is believed that he makes himself and his will known. God is, of course, represented as one who speaks as well as acts, but it may surely be maintained that, when God is spoken of as acting through history, both his speaking and his acting are included.

Now, this question about the Old Testament and history is not just a matter of interesting speculation. If God spoke to men through events, as is implied clearly, I believe, by both Testaments, then this must surely give us a clue to the way in which he speaks to-day. The fact that the culminating events which are celebrated in the Christian *kerygma* have taken place once and for all does not mean that the history in which we are ourselves involved does not have a bearing on our appropriation of revelation. It is precisely in our own his-

torical situation that we have to hear the word of God. The Bible is relevant to us and is able to mediate the word of God to us because it shows us how the word of God came to men in a great variety of changing situations, and gives a clue to the way in which God dealt with men in the past. Moreover it mirrors for us man's proneness to misunderstand God's will and the self-deceptions and evasions to which he is apt to resort. It exhibits to us in action the strange paradox of God's mercy and judgment and so prepares us for the encounter in which we have to make our decisions. The Bible by its very nature is a dynamic book and can only become a true guide to us by which to regulate our thought and life if we accept it for what it is instead of trying to use it in a way that is alien to its nature. This is the truth in what the existentialists are trying to say. They emphasize the historicity of the individual whose act of decision is called for. What they fail to appreciate is the importance of the history through which the word is mediated, and that history is recorded for us in both Testaments; both are relevant. To try to reduce it all to a single potent idea is radically to misunderstand the Bible.

The great merit of von Rad's Old Testament Theology is that he makes his readers very conscious of the movement of history and of the climax towards which it is moving. In a truly wonderful way he succeeds in distinguishing the theological attitudes of the various writers and editors, relating them, as he does, to the periods in which they lived and linking them with the ongoing movement of God's dealings with his people. Specially worthy of notice is his exposition of the way in which Israel's history always remains open towards the future, the fulfilment of a promise always pointing forward to a still more complete fulfilment.

Where so much is helpful and illuminating in von Rad's achievement, it is unfortunate that it is necessary to issue a *caveat*. There are places where saving history *(Heilsgeschichte)* is in his representation too much of a paper construction and bears very little relation to the actual events – that is if we accept von Rad's view of the history of the documents. It is true, but scarcely sufficient, to say that the interpretation of events which the Yahwist offers became itself a part of history. When, for example, the promise of the land to the patriarchs is connected by the Yahwist with the conquest under Joshua, is this to be attributed to insight on the Yahwist's part or to his brilliant manipulation of the traditional material? No doubt, if

von Rad were pressed to give an answer to this question, he would agree that the Yahwist was conveying a true insight. But his language is incautious and could lead very easily to sceptical conclusions.

Few writers, however, have conveyed as fine an impression of how, even within the confines of the Old Testament, there was a strange compulsion which kept men on the march towards something new, for ever causing them to break up camp, when they were tempted to settle down. On the other hand we must not fail to reflect that the compulsion met with resistance which in many instances was not overcome, the culminating example of this being the refusal of the majority of the Jewish people to recognize Jesus when he came as the Christ who was the fulfilment of the promises. In the last resort the Christian conviction about Christ rests on faith and not on logical proof or any other kind of proof. It is the insight of his Christian faith which has enabled von Rad, like other Christians, to see in Israel's history something that Rabbinic Judaism did not see. That the Jewish people still maintains this attitude of non-acceptance of Jesus as the fulfilment of the promises is a fact that we should not try to minimize, even though we may feel that the Christian perspective on the Old Testament which gives it its relevance for us is more illuminating than the Jewish.

It is not possible at this point to enter into the details of the current controversy between von Rad and Baumgärtel as to the way in which the New Testament is related to the promise of the Old, that is to say, whether the fulfilment is a positive one implying real continuity between the Testaments – von Rad's view – or a purely negative one implying that Christ came with a salvation that was entirely new, as Baumgärtel maintains. One cannot help feeling that *a priori* considerations have entered too much into the dispute.

A few words, however, should be said about von Rad's tendency to play with typology. It is true that there are certain broad correspondences between the Old and New Testaments and even within the Old Testament due doubtless to the fact that, as Professor H.H. Rowley has pointed out, there is a consistency in God's redemptive activity, a consistency which is, as it were, God's signature upon history. The Exodus and Election, the Covenant, the monarchy, provide a kind of pattern of Yahweh's dealings with his people which tends to repeat itself. It is possible to recognize such correspondences both within the Old Testament and between the Old Testament and the New. We must be on our guard, however,

against thinking of the Old Testament history as if it represented a kind of shadow-play, hinting at later events recorded in the New Testament, or consisted of a code which was waiting to be deciphered. God's dealings with the men of the Old Testament were in the first instance for *their* sakes. Moreover, typological interpretation tends to be undertaken too much from the observer's point of view. When we read the Old Testament, what happens to us, when it does its proper work, is that the varied witness of God's ancient people, far from pointing us primarily to correspondences of this with that which may appeal to our intellect or, it may be, to our fancy, brings us rather face to face with the same living God with whom the men and women of the Old Testament knew that they had to do. Thus we find our own lives mirrored and corrected, judged and accepted, though it must be added that the fact that we also know the same God in Christ makes a world of difference. The chief danger of an overdose of typological interpretation is that it is apt to divert our minds from the claim that is made upon us. Von Rad does not escape all the dangers of his method. Perhaps it would be fairer to say that he does not succeed in making his meaning altogether clear.

At this point it will be worthwhile to consider an insight in von Rad's work which is particularly interesting and valuable, namely his recognition of a certain tendency in the Old Testament towards secularization, all the more surprising when one remembers his emphasis on the cult. He already draws attention to this in an early essay entitled *The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel.*[1] He points out how, probably at the time of the united monarchy, which seems to have witnessed an outburst of literary activity, a history of David's reign was produced which is remarkably secular in its tone. There are no theophanies and the story is told in a sober and restrained fashion. We are allowed to see men and women acting on the stage of history with a minimum of comment on the part of the author. This is a notable achievement and it may well point, as von Rad suggests, to the growing realization that God's relation to history is of a much subtler kind than the cultic tradition had implied. This is in line with the later attitude of certain of the canonical prophets who, although the name of God is constantly on their lips, since it is in his name that they feel impelled to speak,

[1] Archiv für Kulturgeschichte, 32 Band, 1944. Reprinted in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1958. English translation *The Problem of the Hexateuch and other essays*, 1966.

expect him to act in a hidden way in the events of history and not in the overt manner implied in the old traditions of the patriarchal and exodus periods.

This change of attitude may be connected with the circumstance that at this time Israel was becoming more fully aware of the great world of the nations among whom it had to take its place. There were later times when the horizon narrowed again, but the secular had begun to come into its own and the ordinary, non-mythical world occupied the centre of interest. It is curious to notice the contrast between the picture of David in the court history, as it is often called, and the glorification of the Davidic monarchy in certain of the Psalms, though even in these psalms the nations play a significant part as included in God's plan. The criticisms by the prophets of the kings show that, on the whole, they shared in this tendency to secularize human authority, since the ultimate authority is God's. We may also detect the same secularizing tendency in the prophetic criticism of the cult and in the emphasis laid on the primary duty of men to act justly towards each other, since justice is what God requires of them; observance of the cult is no adequate substitute for this.

The emergence of the secular in Hebrew thought is all part of the uniqueness of Israel's faith which demanded a clear separation of the divine and the human. That this distinction tended at times, even in Israel, to become blurred is, of course, perfectly true. That is one danger. The other danger – the one which threatens today – is that the emphasis should be laid so entirely on the human side of the distinction that the divine side comes to be minimized or even ignored altogether. Man may declare his independence and self-sufficiency and therefore become irresponsible. It is this latter danger which attends the fashionable cry for Christianity without religion which one hears so much to-day and which has led to a good deal of muddled thinking, including the cheerful supposition that the idea of the transcendent has ceased to have any meaning and that man can therefore take his fate into his own hands. It may be suggested that the Old Testament is precisely relevant to this vital issue, with which Christians are confronted at the present time, inasmuch as the process of secularization, which we can see beginning in the Old Testament and which has its sequel in the New Testament, nevertheless takes God into account in all seriousness. Part of the trouble, by the way, is that the word 'religion' is not an

altogether satisfactory translation of Bonhöffer's 'Religion' and that Bonhöffer's paradoxes have been taken over with far too little sound reflection.

It will perhaps be instructive and in line with the theme of this paper and will indeed link up with what has just been said, if attention is drawn to a recently published book entitled *The Secular City* written by a young American scholar, Harvey Cox, who is assistant professor of Theology at Andover Newton Theological School. While serious reservations must be made regarding this book, it does represent a vigorous and thought-provoking contribution to the current debate. There are obvious resemblances to the Bishop of Woolwich's thought, but he avoids the latter's more obvious mistakes.

The thesis of the book is that, in the modern period in which we are living, we are presented. in many parts of the world, with a climactic stage of human social development which we must accept as in line with God's will, the emergence namely in irreversible sequence of what the author calls *technopolis*. This pattern of big-scale urban development is to be accepted, and indeed welcomed, as the inevitable pattern of the future for the great mass of mankind. What is particularly challenging in the author's argument is that he defends precisely those two features of life in technopolis which are commonly deplored – especially by religious people – as involving dehumanization, namely its anonymity and its mobility. These very features, he argues, make it possible for a man to be free from unwanted interference by others and free to make his own choices. Technopolis in fact does not need to be 'a waste land', but may provide the ideal environment in which man can reach his adult status free from hampering convention and tradition. It is emphasized that the process of secularization which makes this possible is not to be confused with the emergence of the new tyrannous religion of secularism which would deny man his freedom of choice. Secularization means on the contrary that a man is set free from all compulsion to believe what other people think he ought to believe. He is left to make up his own mind on all subjects including the subject of religion. The Church is called upon to be the Church by divesting itself of all claim to sacral authority and to recognize that what we may call the Constantinian epoch is reaching its inevitable end. We should not even wish it to be revived. It is suggested that the study of the social history of man reveals a movement from the tribal stage

with its characteristic animistic type of religion through the urban stage which witnessed the development of bourgeois religion with its proliferation of ideologies, by which privilege sought to justify itself and rationalize its claims, on to the technopolitan stage when the privileged classes must finally surrender their advantages and the ordinary man can at last come into his own.

The author's argument is that this development is not only inevitable but is willed by God and should be entirely welcomed by Christians. He claims that the particular relevance of the Bible to us to-day is that, if we study it without prejudice, we can see that its dominant theme is secularization. This means that it tells the story of how in Israel men began to be set free from the ancient thraldoms and were led out on a way which culminated in the Incarnation, when God became man in Christ and man was called to become adult in him. The early stages of this process are declared to have been the disenchantment of nature in the Hebrew view of Creation, the desacralization of politics in the Exodus, when Israel exchanged a sacral system (in Egypt) for life under the transcendent God, and the deconsecration of values in the prohibition of any form of idolatry at Sinai. Yahweh is contrasted with the static deities of Canaan as a God who leads his people through the changes of history, and this is interpreted as meaning that all values must be regarded as relative, the product of man's own thought in response to the varying situations in life into which God guides him. The relativization of values, however, does not mean that man is the measure of all things and is left completely to himself. He is called to responsibility and that means to responsibility towards One who is not himself but is the wholly other, the Transcendent One.

On the other hand, to confuse the authority of God with absolute values, however lofty they seem, is a form of idolatry against which we must be on our guard. God, it is alleged, acts through social change, which to many is unwelcome, and in this way he keeps mankind on the march towards a fuller realization of human brotherhood, an increasing reciprocity between man and man. What is important to-day is, not that we should strive to construct a new comprehensive world-view which would result, as so often in the past, in a rationalization of the status quo. Rather should we direct our activities to find practical solutions for human problems of disease, want, economic injustice and so on. Creative action is what is needed and not systematizing thought. Organization is to be the

key-word and not order, order being the imposition of a static system in which everything has its fixed place; and it is always somebody's interest to prevent change. The Kingdom of God about which Jesus spoke so much is indeed present in the world in him, but he is also a reality which is, as it were, continually breaking into history from the future and summoning the Church to revolutionary action. The trouble is that the Church tends to act as a bastion of the past and to stand for the conservation of values appropriate to a situation which has already passed away or is even now in process of passing away.

In spite of all the many qualifications which have to be made, there is much in this argument to which we may well pay heed. It is, of course, questionable if the will of God should be identified so closely with the process of social change. There is a real danger in idealizing technopolis, however inevitable its emergence may be. It will not do to argue that whatever is is right. What we *can* say is that, in the situations in which we find ourselves, we are called upon to make responsible decisions, and that requires harder thinking than many people are willing to give to it. The Bible must not be used to foreclose thought; it is there to stimulate to furious thought. We are in history with the urgent tasks with which it confronts us and we may not try to contract out of them, however pious the language we use in doing so. At the same time, as Reinhold Niebuhr says: 'History... does not solve the enigma of history... There is a positive meaning... in the ripening of love under conditions of increasing freedom; but the possibility that the same freedom may increase the power and destructiveness of self-love makes it impossible to find a solution for the meaning of history within history itself. Faith awaits a final judgment and a final resurrection'. And so, in all our efforts to meet the challenge of the hour there must always be a place for humility and repentance.

There is in the book we have been considering a certain lack of the dimension of depth. True, there is a wrong kind of otherworldliness the disappearance of which we need not regret, the kind that makes us indifferent to the crying needs of our fellows here and now. The this-worldliness of the Old Testament has indeed a word for us at this point. But the Old Testament points on to the New, the supreme word of which is Resurrection which is also relevant.

To sum up – the relevance of the Old Testament as the rule of life and of the New Testament which is its crown and fulfilment, not

exclusively but to a very considerable degree, is their dynamic challenge to us to meet the future, as it becomes the present, creatively and in obedience to God. We are not presented with ready-made solutions to be identified by chapter and verse, as if the truth about action could be a static thing. Of course many a Bible word comes to us and finds us as a direct answer to our questioning and God can and does use it to guide us. But we have a responsibility here. However close the analogies may be which seem to direct a Bible utterance into our situation, it is always wise to pause and remember that, with all the guidance we can receive from scripture, there may still be a choice that, in the presence of God, we are called upon to make, realizing to the full the possibility of error, but comforted and reassured by the reflection that with God there is an infinite compassion for our weakness and a readiness to forgive. In our use of the Bible we must claim the freedom with which Christ has made us free. If we use it humbly and hopefully, we shall find that the Old Testament has much to teach us about the way in which God was pleased to guide men through the perils and challenges of history, and, in the stimulating company to which it introduces us, we too may find guidance and be emboldened to make our choices under God's judgment and mercy.

Edinburgh NORMAN W. PORTEOUS

DAS WERK JAHWES

In unserem heutigen Sprachgebrauch ist der Sinngehalt des Begriffes 'Werk Gottes' ziemlich eindeutig. Wir denken an die Erschaffung und allenfalls an die Erhaltung der Welt. Damit wäre aber der Sinngehalt des alttestamentlichen Begriffs nur sehr unvollkommen wiedergegeben. Unsere Aufgabe ist, ihn so kurz und so genau wie möglich zu erfassen. Klar ist, daß wir es vornehmlich mit den Begriffen פֹּעַל und מַעֲשֶׂה zu tun haben. Ein deutlicher Unterschied in der Verwendung der beiden Begriffe läßt sich auf den ersten Blick nicht entdecken. Gelegentlich stehen sie sich im Parallelismus als Synonyma gegenüber.[1] Aber vielleicht hat der Begriff פעל doch seine nur ihm eigentümliche Verwendung in der Topik bestimmter Gattungen.[2] Es handelt sich um eine Gruppe von Psalmstellen, die zuerst den Blick auf sich zieht.

Das Volksklagelied Ps44 erinnert Jahwe an seinen פֹּעַל.

Gott, mit eigenen Ohren haben wir's gehört.
unsere Väter haben es uns erzählt;
eine Tat hast du in ihren Tagen getan,
in den Tagen der Vorzeit.

Dem Kontext nach ist an die Vertreibung der Kanaanäer gedacht. Auch das Volksklagelied Ps90 appelliert an den פעל Jahwes:

Möge dein Werk deinen Dienern erscheinen.

Hier wird פעל parallelistisch mit הדר zusammengestellt, was darauf deutet, daß das Klagelied eine Heilstat von wunderhaftem Charakter erbittet. In Ps95:9 wird die Tradition von Ex17:1ff herangezogen: Die 'Väter' haben Jahwe versucht, obwohl sie sein Werk geschaut haben. In Ps111, der ganz dem heilsgeschichtlichen Walten zugekehrt ist, heißt es in Vs. 3:

Hoheit und Pracht ist sein Werk,
und seine Gerechtigkeit besteht auf ewig.

Aber der Begriff findet sich auch im individuellen Klagelied:

[1] Ps28:5; 143:5; Jes5:12.

[2] Das Wort פעל wird im AT nicht sehr häufig verwendet. Unter den insgesamt 36 Belegen finden sich 15, die das Werk Jahwes bezeichnen.

Ich gedenke der Taten (מעללי) Jahwes...
und sinne nach über dein ganzes Werk (Ps77:12f).

Hier sind sicher die alten Heilstaten gemeint. Ebenso Ps143:5:

Ich gedenke der Tage der Vorzeit;
ich sinne nach über dein ganzes Werk.

Ps64:10 blickt in die Zukunft, auf die machtvolle Niederwerfung der Feinde des Individuums:

Dann werden alle Menschen den פעל Jahwes verkündigen.

In Ps92:5:

– du hast mich durch dein Werk erfreut;
ich frohlocke über die Werke deiner Hände (מעשה) –

ist wohl nicht an Heilsgeschichtliches gedacht (so Weiser), sondern allgemein an das 'Walten' Gottes. So wohl auch in Hi36:24 ('gedenke, sein Werk zu erhöhen, das die Menschen besingen'). Bezeichnend ist immerhin, wie sich die Vorstellung, daß Jahwes Werk ein Gegenstand des Rühmens und des Liedes ist, durchgehalten hat. Auch in Dt32:4 – 'ein Fels ist er, vollkommen ist sein פעל' – ist vielleicht mehr in einem allgemeineren Sinne an das Walten Gottes gedacht.

Auf Grund dieses Materials kann man die Behauptung wagen, daß alle diese Belege einer bestimmten kultischen Überlieferung und Phraseologie zugehören. Der Begriff פעל ist sichtlich konventionell; er gehört zur stereotypen Topik der Gebetssprache. Man gedenkt oder appelliert oder rühmt den פעל. Die Annahme liegt nahe, daß der Begriff ursprünglich an wunderhaften Ereignissen des Exodus oder der Führung in das Land Kanaan haftete und daß er von da in die Gebetssprache des Einzelnen übergegangen ist.

Aber vom Werk Jahwes ist auch in ganz anderen literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhängen die Rede. Im dtr Geschichtswerk heißt es, daß bis zum Tode Josuas der Jahwekult noch intakt war, nämlich solange die Generation noch lebte, 'die das ganze Werk Jahwes gesehen hatte'. Dann kam eine Generation, 'die das Werk Jahwes nicht mehr kannte', Jos24:31; Ri2:7, 10. Hier ist allerdings von dem מעשה die Rede. Zu diesen Belegen gehört aber auch Ex34:10, weil es sich hier um einen dtr Einschub handelt,[1] und schließlich auch Dt11:7, wo von dem 'ganzen großen

[1] M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, z.St.

Werk Jahwes' (מעשה) die Rede ist. Wiederum ist der Begriff ganz absolut gebraucht. In fast schlagwortartiger Kürze wird hier ein langer geschichtlicher Weg bezeichnet, den Gott mit Israel gegangen ist. Diese Subsummierung einer langen Reihe intensiver Geschichtserfahrungen in einem kurzen Begriff setzt eine starke Reflexion und ein bemerkenswertes theologisches Abstraktionvermögen voraus. Glaube keiner, daß sich der Oberbegriff 'Werk Gottes' für eine so ereignisreiche Geschichtsstrecke mehr oder minder von selbst einstellte! Es bedurfte eines langen Prüfens und Sichtens, eines הגה und זכר (Ps 77:12; 143:5), bis sich das Wort von dem Werk Gottes als die Formel ergab, in der das Vielerlei am vollständigsten, am sachgemäßesten umgriffen war. Es mag aber auch das Bedenken nicht verschwiegen sein, das gegenüber jeder begrifflichen Definition, jeder summarischen Umreißung anzumelden ist, nämlich, daß sie die Sache zugleich auch verkürzt. Sie umgrenzt etwas, das vielleicht nicht zu umgrenzen ist; sie legt einen Aspekt fest, verabsolutiert ihn gar und verdrängt andere, die sich aus dem komplexen Gegenstand vielleicht ebenso herausholen ließen.

Daß ein Zusammenhang dieser Verwendung des Begriffes 'Werk' mit der in der Kultsprache besteht, ist wohl von vornherein anzunehmen. Weniger sicher ist die Frage der Priorität zu beantworten, da ja auch unsere Psalmbelege vielleicht nicht sehr alt sind. Trotzdem wird man den Gebrauch der Kultsprache für ursprünglicher halten als den der schwerfälligen theologischen Reflexion des Deuteronomisten. Dabei fällt vor allem ins Gewicht, daß der Gebrauch beim Deuteronomisten noch genereller und umfassender ist als der in der Kultsprache.

Aber das Bild von der Verwendung des Begriffes פעל wird noch komplizierter, denn schon rund 150 Jahre vor dem deuteronomistischen Geschichtswerk war von dem Werk Jahwes die Rede und zwar in einem erheblich anderen Sinn, nämlich beim Propheten Jesaja. In Jes 5:12 wendet er sich gegen die Schlemmer und Weintrinker, die nicht merken, was vorgeht:

Das Werk Jahwes (פעל) sehen sie nicht
und das Tun seiner Hände (מעשה) schauen sie nicht.

Wenige Verse später Jes 5:19 hören wir, wie die von Jesaja Angegriffenen zurückschlagen. Sie greifen das Stichwort auf, aber es hat sie sichtlich wenig beeindruckt:

Jahwe beschleunige doch sein Werk, daß wir es schauen;
es nahe, es erfülle sich doch der Plan des Heiligen Israels,
daß wir ihn erkennen!

Auch hier ist das Werk ein göttliches Handeln im politischen Raum der Geschichte; auch hier ist der Begriff stereotypisiert und begrifflich aufs Äußerste gefüllt. Wie mit einem Schlagwort verweist der Prophet auf ein ungeheures, im Wesentlichen zukünftiges Geschehen. Das also ist der große Unterschied von allen bisher erörterten Belegen: Hier ist nicht heilsgeschichtlich Vergangenes gemeint, weder die gemeindegründenden Taten der Vorzeit im Einzelnen noch im Ganzen, sondern ein ganz neues Gottesgeschehen, das der Prophet in Gang kommen sieht, und das alle Lebenden in eine äußerste Krise führen wird.

Denn wie am Berge Perazim wird sich Jahwe erheben, ...
um seine Tat zu tun (מעשה), um sein Werk zu wirken (עבדה).

Das Werk ist hier als ein Kriegsgeschehen verstanden: so, wie sich Jahwe zur Zeit Davids in der Geschichte geoffenbart hat, so wird er sich nocheinmal in einem Werk verherrlichen. Der Begriff 'Werk Jahwes' ist hier also eschatologisch zu verstehen, denn dieses Werk ist zwar schon im Lauf, also schon gegenwärtig, aber es wird zu einer ungeheuren und ganz unerwarteten Jahweoffenbarung führen. So schaut Jesaja nach der Zeit aus, da

Jahwe sein ganzes Werk (מעשה)[1] auf dem Berg Zion zum Abschluß bringt (Jes 10:12).

Wohl nie mehr tritt die Vorstellung von dem Werk Jahwes in so scharfer Profilierung und in einem so vielfältigen Beziehungsreichtum auf als bei Jesaja. Hier greift alles ineinander, denn dieses Werk ist 'seltsam', es steht im Horizont des sich verbergenden Gottes, es fordert Glauben und es verstockt. Hatte sich der Deuteronomist Sorgen gemacht über die der Josuazeit nachfolgende Generation, daß sie kein Verhältnis mehr hatte zu dem Werk Jahwes, so zeigt Jesaja seinen Zeitgenossen, daß sie ja mitten drin stecken in dem abschließenden Werk Gottes. Es ist doch sehr wahrscheinlich, daß auch Jesaja den Begriff des Werkes Gottes aus der Kultsprache über-

[1] Der Vs. 12 unterbricht bekanntlich den Zusammenhang; trotzdem möchte man ihn für jesajanisch halten, weil er Jesajas Erwartungen so genau umschreibt.

nommen, ihn dann freilich ganz frei geprägt hat.[1] Jedenfalls begegnet er in Hab 1:5 in ganz ähnlicher Verwendung:

Sehet hin unter die Völker und schaut, starrt und staunt, denn ein Werk (פעל) tue ich in euren Tagen – ihr glaubtet es nicht, würde es erzählt,

womit auf ein künftiges Geschichtshandeln verwiesen wird. Auch Hab 3:2 ist von dem künftigen פעל die Rede; nur würde man statt dem יָרֵאתִי lieber רָאִיתִי lesen:

Jahwe, ich habe von dir gehört, habe gesehen, Jahwe, dein Werk.

Der Prophet spricht von einem Offenbarungsempfang. Aber auch die leider nicht ganz deutliche Stelle Jes 45:11 kann doch nur auf etwas Kommendes bezogen werden:

So spricht der Heilige Israels: über das Kommende befragt mich...
das Werk meiner Hände (פעל) müßt ihr mir entboten sein lassen(?).

Schwierig ist das תְּצַוֻּנִי. Aber der Begriff פעל steht außerhalb der Fragen, die uns die Stelle aufgibt[2]; er bezieht sich auf Kyros und die Geschichtspläne, die Jahwe mit ihm verfolgt (vgl. Vs. 13)! Ganz im Stil der alten Kultgebete läßt ein Prophet, es ist aber nicht Jeremia, die Gemeinde anläßlich des Falles Babylons von dem Werk Jahwes reden:

Laßt uns erzählen das Werk (מעשה) unseres Gottes (Jer 51:10).

In Wirklichkeit handelt es sich aber um etwas Zukünftiges, das der Prophet als schon geschehen antizipiert. Und damit hört die Reihe der Belege, die ein bestimmtes göttliches Geschichtshandeln in Vergangenheit oder Zukunft als Werk Jahwes bezeichnen, mit einem Male auf.[3] Deshalb läßt sich hier schon ein erstes Teilergebnis for-

[1] Auch H. Wildberger (V.T. Suppl. Vol. IX, p. 94ff) ist der Meinung, daß die Vorstellung von dem Werk Jahwes bei Jesaja der Kultsprache entstammt. Er denkt dabei aber an eine Anlehnung an die Schöpfungsaussagen der Psalmen. ('Der universale Herr der Schöpfung ist ihm zum universalen Herrn der Geschichte geworden', p. 97). Aber liegt nicht die Verbindung mit dem in der Kultdichtung schon vorliegenden Topos vom geschichtlichen Werk Jahwes in traditionsgeschichtlicher Hinsicht viel näher? (Ps 44:2; 64:10; 90:16; 95:9 u.s.w.).

[2] Möglicherweise ist der Satz als Fragesatz aufzufassen: '... und über das Werk meiner Hände wollt ihr mich befehlen?' Auch der Vordersatz ist strittig. Ch. North folgt dem Beispiel vieler und emendiert das הָאֹתִיּוֹת in הָאֹתֶם.

[3] Der sicher nachjesajanische Beleg Jes 29:23, in dem Jahwe ein zukünftiges Eingreifen in die Geschichte als 'Werk meiner Hände' bezeichnet, ist schwer unterzubringen. Zudem ist der Text schwierig. Die Übersetzung: 'Wenn er, wenn seine Kinder das Werk meiner Hände sehen...' ist unmöglich.

mulieren: Der Begriff פעל יהוה – mit ihm hatten wir es vorzugsweise zu tun – wird nur vom göttliche Geschichtshandeln gebraucht. (Über die Belege Dt 32:4, Ps 92:5 und Hi 36:24 siehe unten!)

Anders verhält es sich mit מעשה. Der Bedeutungsradius des Begriffes ist erheblich breiter und die Zahl der Belege größer. Der Sprachgebrauch wirkt aber abgegriffener und ist dementsprechend schwerer zu klassifizieren. Von מעשה im Sinne irgend einer göttlichen Geschichtstat war schon die Rede.[1] Ziemlich genau so zahlreich sind aber die Belege, die mit מעשה das Werk oder Werke der Schöpfung bezeichnen. Das Firmament ist das Werk der Hände Gottes, die Sterne sind seiner Finger Werk (Ps 19:2; 8:4). Mit diesen Sätzen treten wir in eine Tradition religiöser Aussagen ein, die im A.T. auf breiter Basis steht und die man auch nicht als relativ jung bezeichnen kann. Sie wurzelt im Hymnus, und zwar, soweit wir sehen, von Anfang an (Ps 19A reicht wahrscheinlich in eine noch frühere Zeit zurück). Das könnte nun merkwürdig erscheinen, daß im Kultus ein doppelter Sprachgebrauch vom Werk Jahwes gebräuchlich war. Das Klage- und Danklied meinte ein geschichtlich einmaliges Heilsgeschehen, der Hymnus die Schöpfung. Aber da ist doch ein großer Unterschied: Das Klagelied spricht, ohne jegliche Näherbestimmung absolut von dem פעל יהוה, der gewirkt wurde, während der Hymnus in expliziten Aussagesätzen dem Himmel, den Sternen, den Menschen, das Prädikat 'Werk Jahwes' beilegt. Deshalb ist hier m.E. auch kein Grund mehr, der singularischen Verwendung von מעשה eine vorrangige Bedeutung zuzuerkennen. In diesem Falle ist kaum ein Unterschied, ob im Blick auf die Schöpfung und ihre Inhalte von dem Werk oder den Werken Jahwes gesprochen wird. Dann erhöht sich die Zahl der Belege beträchtlich.

Sehe ich recht, so läßt sich innerhalb des zunehmend blasser werdenden Gebrauchs von מעשה als göttlichem Werk in einigen späten Texten doch noch eine Besonderheit feststellen, nämlich nocheinmal eine Stereotypisierung und Verabsolutierung des Begriffes. Schon oben sahen wir, daß das Wort פעל in späteren Belegen viel weniger eine einzelne Tat als vielmehr das göttliche Walten bezeichnet (Dt 32:4; Ps 92:5; Hi 36:24). Ein vergleichbarer Bedeutungswandel scheint sich auch bei dem Wort מעשה – wiederum in späten Texten – zu zeigen. Es bezeichnet nicht nur das gegen-

[1] Das Wort ist dann, wie wir schon sahen, weithin synonym mit dem Wort פעל und wird (singularisch und pluralisch) noch mehrmals in der Kultsprache gebraucht (Ps 66:3; 106:13; 107:22; 118:17; 138:8). Eine erschöpfende Auswertung aller infrage kommender Belege ist hier nicht beabsichtigt.

ständliche Schöpfungswerk, sondern in einigen Belegen das göttliche Walten in der Schöpfung, also doch wieder ein Tun, das freilich nicht mehr im geschichtlich Einmaligen, sondern in der stillen Lenkung der Geschicke und in der Erhaltung alles Geschaffenen erfahren wird. Im Ps 145 bezeichnet das Wort מעשה die Schöpfungswerke (Vs. 4; Vs. 10). In Vs. 17 dagegen kann man das gleiche Wort nur mit 'Walten', 'Tun' übersetzen:

Gerecht ist Jahwe in all seinen Wegen,
treu in all seinem Tun (מעשה)

Vom Apotheker sagt Jesus Sirach, daß er Arzneien bereitet,

Damit kein Ende habe (Jahwes) Werk (מעשה)
und Gelingen (תושיה) sei auf seiner Erde (Sir 38:8).

Von dem מעשה ist hier die Rede, als handle es sich um einen feststehenden Begriff, der keines Kommentars bedarf. Hier aber kann מעשה nicht als Schöpfung verstanden werden, als etwas einmal ins Dasein Gerufenes, sondern als etwas immer wieder und hier und dort Geschehendes. Genau so verhält es sich in einem tiefsinnigen Wort des Eliphas:

Auf jedes Menschen Hand drückt er sein Siegel, daß alle Menschen seinen מעשה erkennen (Hi 37:7).[1]

Auch hier ist nicht von der Schöpfung die Rede, sondern von dem, was wir Gottes Walten nennen würden und das die Bewegungsfreiheit des Menschen eingrenzt. Es kann sich hier nicht darum handeln, die Belege exegetisch genau zu bestimmen; in Einzelfällen ist die Deutung auch nicht ganz sicher.[2] Über allen Zweifel erhoben wird dieser spezifische Gebrauch von dem göttlichen מעשה durch vier Koheletbelege, die geradezu das Grundanliegen Kohelets beschreiben, daß nämlich der Mensch den מעשה Gottes 'nicht finden', 'nicht erkennen' kann.

Alles hat (Gott) schön gemacht zu seiner Zeit... Nur daß der Mensch das Werk, das Gott gewirkt hat, von Anfang bis zu Ende nicht finden kann (Pred 3:11).

Ich sah das ganze Werk Gottes, – daß der Mensch das Werk, das unter der Sonne gewirkt wird, nicht finden kann. Wie sich auch der Mensch müht, es zu suchen, er wird es nicht finden. Und wenn auch der Weise es

[1] Vgl. den ganz ähnlichen Gedanken in Sir 17:8.
[2] So z.B. in Ps 28:5; 33:4. Wahrscheinlich sind beide Belege hier einzuordnen.

zu erkennen behauptet, er kann es nicht finden (Pred 8:17, vgl. 7:13, 11:5).

Auch hier geht es um die Frage nach dem Walten Gottes, der sich vor den Menschen allzutief verbirgt.[1]

So läßt sich ein weiteres Teilergebnis formulieren. Seit alten Zeiten wurden die Schöpfung oder Teile der Schöpfung als מעשה Jahwes bezeichnet. Ja, die Intensität und die Breite dieser Aussagen ist, wenn wir das Belegmaterial recht deuten, im Wachsen. Eine so explizite und allseitige Reflexion über die Schöpfung wie bei Sirach findet sich vorher nirgends.[2] Ein besonderes Problem war dabei die Frage nach dem Walten Jahwes und seiner Erkennbarkeit. Hier fanden wir nocheinmal eine merkwürdig absolute Verwendung des Begriffes מעשה und zwar verbunden mit einer Rückkehr zur Bezeichnung des geschichtlich Kontingenten; hier freilich im Sinne einer still waltenden providentia und nicht mehr im Sinne eines wunderhaften Eingreifens Gottes in das Leben des Volkes oder des Einzelnen. Dieser fast schlagwortartige Gebrauch ist vielleicht aus einer auf breiter Basis geführten theologischen Diskussion erwachsen. Sagten wir, daß sich anhand des Begriffes מעשה zeigen läßt, wie sich die Schöpfungstheologie in der nachprophetischen Zeit immer mehr verbreitert, so geht mit diesem Prozess eine Verkürzung, ja fast eine Verödung der geschichtlich soteriologischen Aspekte Hand in Hand.[3] Auch die Apokalyptik hat diesen Aspekt nicht mehr aufgenommen. Die Tatsache, daß Israel mit dem einen und demselben Wort sowohl die Heilstaten in der Geschichte wie die Werke der Schöpfung und dazu noch das die Schöpfung erhaltende göttliche Walten bezeichnen konnte, also sowohl ein Geschehen wie Gegenstände, hat etwas Alarmierendes.[4] Damit wird uns wiedereinmal gezeigt, wie wenig sich unser Natur- und Geschichtsbegriff an die alttestamentlichen Texte herantragen läßt.

Nur zögernd beschließe ich diese kurze Überschau mit einem Blick auf den Befund im N.T., denn der Traditionsbruch ist hier

[1] Man kann fragen, ob die theologische Ausgangsbasis des Kohelet wesentlich verschieden ist von der des Sirach. Beide anerkennen die Güte der von Gott durchwalteten Schöpfung (Koh 3:11; Sir 39:16, 33f) und beide wissen um die Verborgenheit des göttlichen Waltens (Sir 11:4*b*). Aber dies Letztere fällt für Kohelet viel schwerer ins Gewicht.

[2] Vgl. etwa Sir 39:12–35; 40:1–11; 42:22ff.

[3] Eine gewisse Mittelstellung nehmen allenfalls die Belege Jes 60:21; 19:25 ein, weil an diesen Belegen zwar etwas Geschöpfliches als Werk der Hände Jahwes bezeichnet wird, aber etwas von Jahwe eschatologisch Erneuertes: Assur und Jerusalem.

[4] In Ps 107:22 ist מעשה im Sinne von Rettungstaten, in Vs. 24 im Sinne von Schöpfungswerken gebraucht.

sehr tief. Andererseits ist der Befund so interessant, daß er zu einer weiteren Klärung anregen sollte. Da der Begriff 'Werk Gottes' bei den Synoptikern fehlt, so finden wir den Übergang am leichtesten bei Acta 2:11. Der Pfingstgeist läßt alle Versammelten 'die großen Taten Gottes' verkünden. Gerade das unbestimmt Summarische erinnert stärkstens an den Sprachgebrauch des alten Israel. Auch hier bedürfen die göttlichen Taten der Verkündigung. Andererseits aber bezieht sich dieser alte Begriff jetzt auf ein ganz neues Heilsgeschehen. Auch in Acta 13:41 wird die Weissagung Habakuks von dem zukünftigen Werk auf das neutestamentliche Heilsgeschehen bezogen. In einem wesentlich spezifischeren Sinne redet Paulus von dem Werk des Herrn. Man soll doch nicht durch Speisegebote dieses Werk stören (Rö 14:20). Die Brüder in Korinth sollen zunehmen am Werk des Herrn (1 Kor 15:58), das auch Timotheus ebenso wie Paulus treibt (1 Kor 16:10). Das Werk Gottes ist hier die οἰκοδομή der Gemeinde.[1] Am häufigsten ist im Johannesevangelium von dem Werk Gottes die Rede; es versteht darunter das gesamte Offenbarungsgeschehen Jesu.[2] Jesus treibt 'die Werke seines Vaters' (Joh 10:37f), er vollendet 'das Werk des Vaters' (Joh 4:34; 5:36; 17:4). Der Begriff ist für Johannes deshalb so wichtig, weil aus der Einheit Jesu mit dem Vater die Einheit des Werkes beider folgt. Die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge mit den vorchristlichen, israelitisch-jüdischen Vorstellungen liegen hier noch ganz im Dunkel. Daß welche bestehen, ist wohl kaum zu bezweifeln. So verschieden die theologischen Aktzente sind, die unserem Begriff im N.T. gegeben wurden, – ein Gemeinsames verbindet sie alle: er wird wieder im sotereologischen Sinne gebraucht und steht also darin dem älteren atl. Sprachgebrauch näher als dem jüngeren.[3]

Heidelberg G. VON RAD

[1] G. Bertram, ThWBNT, Bd II, S. 640.
[2] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, S. 200.
[3] Auch Apk 15:3 ist hier keine Ausnahme, wo in Anlehnung an Ex 15 und im Stil der alttestamentlichen Hymnen (Ps 111!) die Größe der Werke und Wege Gottes gepriesen wird.

PSALM 51:5–6[1]

5 *For my transgressions – I, I know them,*
and my sin is continually before me.
6 *Against you, you only, have I sinned,*
and that which is evil in your eyes, that have I done;
righteous then are you in your speaking
and pure in your judging.

§ 1. For the *text*, see Dalglish, *op.cit.*, p. 65ff. Within the Massoretic tradition a few variants are found. The old versions presuppose a consonantal text which is substantially that of the M.T., but with respect to the vocalisation and accentuation they sometimes differ from the Massoretes. In so far as these differences are of essential importance they will be discussed below. Here we note only the following: In v. 5*b* some MSS read *lngdy*, cf. Dalglish, *op.cit.*, p. 65. Sometimes in this psalm the LXX renders the words for 'sin' singular where the Massoretes have the plural and *vice versa*; cf. v. 5*a* (τὴν ἀνομίαν); cf. Dalglish, *op.cit.*, p. 62–64 and 65.

§ 2. V. 5. In vv. 3 and 4 we observe a chiastic arrangement. In vv. 5 and 6 this is not the case. Nevertheless, the structure of v. 5 indicates it to be an emotional expression: The object precedes, and note particularly the pronoun *'ny*. A. Cohen (1950) interprets the *'ny* by saying: God knew the sin, now the psalmist knows it too. In my judgment it is better to explain it as e.g. J. Ridderbos (1958) does by saying that the emphasis of the 'I' sets into proper relief the relationship between vv. 3f and vv. 5f: Will you be my helper, for as for *me* there is only need. Cf., e.g. 3:4, 6.

pš' is used in vv. 3, 5, 15, *ḥṭ't* in vv. 4, 5, see also vv. 6, 7, 9, 11, 15.

In v. 5 the psalmist uses first the plural *p^e^šā'ay*, cf. v. 3*b*, also 11*a*, *b*; then the singular *ḥaṭṭā'tî*, cf. v. 4*b*, also vv. 4*a*, 7*a*, *b* (see however above): The psalmist has committed many sinful acts, but these many acts may be viewed as a unit.

yd': Usually this verb is translated as 'to know, to acknowledge'.

[1] Beside the commentaries see especially E. Beaucamp, *Justice divine et pardon; ut justificeris in sermonibus tuis (Ps. LI, 6b)* in: A. Barucq e.a., *A la rencontre de Dieu*, Mémorial Albert Gelin 1961, p. 129–144; P. E. Bonnard, *Le vocabulaire du Miserere*, ibidem, p. 145–156; E. R. Dalglish, *Psalm Fifty-One*, 1962; H. Bout, *Het zondebesef in het boek der psalmen*, 1952; H. J. Stoebe, *Gott, sei mir Sünder gnädig. Eine Auslegung des 51. Psalms*, 1958.

In my opinion it may also contain another nuance, cf. e.g. J. Ridderbos. The psalmist here utters in one breath a complaint and an expression of a sense of guilt. He has come to the realisation that he has sinned, that is to say: he experiences the misery which his sin has caused (his bones are broken, v. 10),[1] and – the other nuance – he is brought to the consciousness and caused to acknowledge that he has sinned. The one is inseparable from the other. Cf. e.g. 2 Chr 33:13. See also below § 5.

V. 5*b*: my sin is continually before me, as an inseparable companion. Cohen correctly comments with regard to 'my sin': 'Occasioning distress of mind and body.' In my judgment v. *b*, as well as v. *a*, has double aspect: Constantly is before the poet the misery which is caused by his sin, cf. 38:18, but also the sin, to which his misery owes its existence; especially the latter aspect is brought to expression here.

For the meaning and function of v. 5 see further § 5.

§ 3. V. 6*a*, *b*. J. van der Ploeg (1963) as well as others translates: 'Against you, who are alone, the only One'. One could appeal to Gen 2:18 etc. in defence of this translation. It is more natural, however, to translate: 'Against you, you only'; cf. Num 11:14 etc. In the psalter *lbd* is used exclusively of Yahweh (in connection with *kā*: 51:6; 71:16; 83:19; 86:10; in connection with *ô*: 72:18; 136:4; 148:13); always it must be translated 'only'.

Many draw from this word that the psalmist did not sin against men. F. Baethgen (1904) and others consider it probable that we must think of idolatry (this exegesis is usually connected with the collective interpretation of this psalm, thus already Theodore of Mopsuesta and Theodoretus, cf. Baethgen). H. Gunkel (1926) considers the situation of the psalmist to be similar to that of Job: '... seine Bekannten schließen aus seinem Leiden auf seine Sünde und rechnen ihm allerlei vor, was er gegen seine Nächsten begangen haben möge.' This the psalmist rejects. His sin is only against God: '... daß sein Herz nicht ganz bei Gott gewesen ist, nicht völlig rein, nicht in allem dankbar, folgsam und vertrauend'. Similarly with H. Schmidt (1934) a.o.

Such interpretations are *per se* not quite probable and lack sufficient grounds. One should note especially 2 Sam 12:13, also Gen

[1] Was the psalmist (already) suffering some external penalty? In my opinion this question cannot be answered with certainty.

39:9, and others, also Ps41:5. All sin is firstly and foremost sin against God, who is the only Judge and Lawgiver. Cf. B.D. Eerdmans (1947): '*pš'* and *ḥṭ't* indicate transgressions of a commandment and were sins against the authority of him, who had issued it'.

This requires more careful investigation. For the usage and derivatives of *ḥṭ'* see e.g. G. Quell in *Theol. Wörterbuch z. N.T.* I, s.v. ἁμαρτάνω, especially p. 272, also Bout, p. 35. David could supposedly also have said: חטאתי לבת־שבע, לאוריה, cf. e.g., Gen 20:9.[1] Yet then we might rather have expected *b* as the preposition with the resultant meaning: 'Make one self guilty over against...', cf. e.g. Gen 42:22; 1 Sam 19:5. In certain passages it is not clear whether *ḥṭ'* and its derivatives indicate a rebellion against God and his law or against a man, cf. e.g. Gen 31:36; 1 Sam 26:21. But in Ps 51 *ḥt't* and its synonyma certainly indicate rebellion against God, and in this context the *lk lbdk ḥṭ'ty* is valid, even though the speaker has made himself guilty over against men. Note also what Dalglish says, *op.cit.*, p. 106: 'That an individual may be conscious of offences against his fellow man is certainly implicit in the foregoing quotations (sc. 2 Sam 12:9, 10, 13 etc.), but that a suppliant makes no overt reference to such sins in the penitential formulae must also be admitted'.

If the exegesis offered above is correct, then the deep insight into the nature of sin, which is often seen in Ps 51, is also expressed in v. 6*a*. The emphasis of v. 6*a* merits our attention especially in an age in which the tendency exists to make the 'second commandment' absorb the 'first commandment' (Mt 22:34–40 and parallel passages).

It should be kept in mind here that we are not dealing with a phenomenon that is destinctive to the O.T. or the Bible. Dalglish, *op.cit.*, pp. 106f, offers an interesting reference to J. H. Breasted, *The Dawn of Conscience*, 1944, p. 342. Breasted draws attention to the fact that in the penitential psalms of the Babylonians the poets constantly give expression of their poignant consciousness of sin, but it is obvious that they contain no evidence of having offended against human society. It is no simple matter to draw a conclusion from this. One may infer from this that a sin against society was not considered a sin against the deity. Cf. A. van Selms, *De Babylonische termini voor zonde*, 1933, e.g. p. 94: 'The religion was not able to control the

[1] Of less validity would be an appeal to Gen 40:1; 43:9; 44:32; Judg 11:27, cf. v. 13; 1 Sam 24:12, because here it concerns a deficiency in a more or less clearly indicated obligation.

areas of justice and morality'. But it is really questionable whether this conclusion would be valid. With J. Bottéro, *La Religion Babylonienne*, 1952, p. 91 is found the following clause: 'L'immersion de tout le domaine social et moral dans le contexte religieux'. In any case it may be said that no more in Israel's 'Umwelt' than in Israel was there a tendency to permit religion to be reduced to a love for ones neighbor.

One may, however, not draw from this that the formulation of Ps 51:6*a* is so strongly molded by a bygone culture that it is no longer usable by the Christians of today. The concept of sin which comes to expression in Ps 51:6*a* is deeply rooted in the structure of the entire O.T. and certainly belongs to the 'kerygma' of the O.T.

In vs. *b* the psalmist confesses his sin in a sober, factual and precisely thereby profound manner. One must note the basic function which these words serve in 2 Sam 11, cf. v. 27, and also 2 Sam 12:9.

For the meaning and the function of v. 6*a*, *b* see further § 5.

§ 4. V. 6*c*, *d*. A. For the textual problems see Dalglish, *op.cit.*, pp. 66f.

dbr is usually in the *pi*. The *qal* is repeatedly found in the participial active form, and once in the participial passive form, Prov 25:21, once in the infinitive construct, to know *hoc loco*, at least according to the main stream of the Massoretic tradition. Various MSS have *bdbryk*: in your words; thus also LXX,[1] Σ, V and Jerome. S supposedly reads: in your word.

We cannot ascertain what the original is. In my judgment there is no substantial difference (see, however, below). It is quite possible that the psalmist chose the unusual form דָבְרֶךָ to obtain assonance with שָׁפְטֶךָ cf. e.g. in 32:1: *nśwy*, instead of *nśw'*, see Franz Delitzsch (1883).

Various MSS (*cf.* Dalglish, p. 67) have *bšpṭyk*. Is the *y* added because one wanted to read בְשָׁפְטֶיךָ (שֶׁפֶט = judgment)?

LXX: ἐν τῶι κρίνεσθαί σε. κρίνεσθαι is either a medium voice: 'if you enter into a lawsuit', cf. Job 9:3; 13:19; Jer 2:9, also Mt 5:40; 1 Cor 6:6 (thus Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrash* III, 1926, p. 134), or a passive voice, thus, e.g., W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.*[4], 1952, *s.v.* The LXX took the ךָ as object, or has read בְשָׁפְטֶךָ = בְהִשָּׁפְטֶךָ.

[1] See also Rom 3:4. The citation of Ps 51:6*c*, *d*, in Rom 3:4 is virtually the text of the LXX. The question regarding the use that Rom 3:4 makes of our passage we cannot discuss here.

B. *ṣdq*: only here is this verb used with God as the subject (Beaucamp, *op.cit.*, p. 134). But it is frequently said of God that He is *ṣaddîq* and that has practically the same meaning.

zkh: to be clean, pure, cf. 73:13; 119:9 et alia. It applies to this verb too that only here is it used with God as the subject (Beaucamp, p. 137). Beaucamp, *loc.cit.*, writes: 'Dieu, en effet, peut être dit pur en tant que son intervention dans le temps demeure sans ombre et sans défaut, justifiant la confidence qu'on met en elle'. LXX, Σ, Θ: νικήσῃς, see also V, Jerome; in the Aramaic *zkh* also has the meaning of 'triumph'.

C. Two difficult problems arise with this line. Does the line 'righteous then are you in your speaking...' refer to a pardon, or to a verdict of guilt? Is *lm'n* to be rendered 'in order that' or 'so that', or yet something different?

Today, the line is mostly understood as referring to a sentence of condemnation. But this has not always been the case. T[1] has *mn bgll dtzky yty bmllwtk tbrr yty kd tdyn*: in order that you may declare me innocent in your speaking, declare me pure when you judge.

Beaucamp, p. 130, even claims that the interpretation according to which the condemnatory meaning is expressed did not arise until the late Middle Ages. But this is not so. This interpretation is found already in some of the Midrashim, cf. Strack-Billerbeck, *op.cit.*, pp. 133–136, also e.g. W. G. Braude, *The Midrash on Psalms (Midrash Tehillim)* I, 1959, in loco.

D. *lm'n* is mostly translated as 'in order that'. The relationship is construed in various ways (the following arrangement is not fully satisfactory).

I. V. *c*, *d* expresses the purpose of v. *a*, *b*. Thus various of the Midrashim, cf. Strack-Billerbeck, Braude, *loc.cit.* According to Beaucamp, pp. 129, 132, also Rashi, who, like some of the Midrashim, think of God's redeeming justice. Several modern authors also accept this interpretation, but then think of God's punishing justice. W. Staerk (1920) writes: 'Wahre Reue und Buße scheut auch vor der letzten Konsequenz nicht zurück und spricht von einem göttlich gewollten *Zweck* der Sünde, wo der nüchtern Beobachtende ihre *Wirkung* auf die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch feststellt'. Quell, *loc.cit.*, uses the expression: 'einen fast blasphemisch anmutenden Finalsatz'.

We may note further the following as defenders of this interpreta-

[1] Quoted from E. Nestle, *Psalterium Chaldaicum*, 1879.

tion: E.W.Hengstenberg (1851), Delitzsch, H.Hupfeld-W.Nowack (1888), Baethgen, T.K.Cheyne (1904), A.F.Kirkpatrick (1910), A.Weiser (1950), H.J.Stoebe (*op.cit.*, pp. 57–63);[1] yet it must be said that there are noticeable differences as these authors develop this interpretation.

II. V. *c*, *d* gives the purpose of the confession of sin. Beaucamp, p. 132, says correctly: 'C'est la solution vers laquelle penchent la plupart des commentateurs anciens et modernes'. Especially here it would be possible to provide a very long list of names of defenders of this opinion. I will confine myself to the following remarks. In adopting this construction there are two possibilities: 1. One can connect v. 6*c*, *d* with 5. 2. It may be assumed that we have an elliptic style before us: one must supply something between v. *a*, *b* and v. *c*, *d*: 'I say this in order that, etc.'. The following choose the first possibility: B.Duhm (1922; transposes v. *c*, *d* so that it precedes v. *a*, *b*), Gunkel (reads *'ōdīa'* and *'aggîd* in v. 5; v. 6*a*, *b* is dependent upon these verbs), J. Calès (1936).[2] The following choose the second possibility: F.Hitzig (1863), E.G.Briggs (1909), J.J.P.Valeton (1912), R.Kittel (1929), E.Pannier-H.Renard (1950), H.J.Kraus (1958), F.Nötscher (1959) J.Ridderbos, Dalglish.[3]

With this interpretation God's sentence of condemnation is usually in the purview. A different interpretation is offered by Hitzig ('er hat gesündigt, und weiß das, und aber nur gegen den Richter selbst hat er sich verfehlt, so daß mit dessen Gerechtigkeit Verzeihung sich verträgt'; he writes 'Indem Jeder an Strafurtheil denkt'), Kittel.

III. V. 6*c*, *d* must be connected with vv. 3f, especially with v. 3*a*. In this interpretation *ṣdq* is salutory. This is found by Qimchi, Ibn Ezra (see Beaucamp, p. 129), H.Graetz (1882), Beaucamp.

IV. According to L.Desnoyers (1935) v. 6*c*, *d* must be connected with v. 7.

E. There are writers who give *lm'n* another meaning. A considerable number translate it as 'so that'. This interpretation is already old. Bout, *op.cit.*, pp. 137–141, who himself also chooses this inter-

[1] For the interpretation of ancient authors, especially those from the 16th and 17th Century see M.Polus, *Synopsis criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum et commentatorum* II, 1678, in loco. It is noteworthy that virtually all of the interpretations of our passage which are defended today, are mentioned by Polus.

[2] According to Beaucamp, see especially pp. 135f, 139f, v. 6*c*, *d* is dependent upon vv. 3 and 4 in the M.T., and upon v. 5 in the LXX. Beaucamp's attempt to demonstrate that the LXX is a 'relecture' of the M.T., is interesting but, in my judgment, not successful.

[3] However, not all the named authors are completely clear on which of the two possibilities they have chosen.

pretation, lists the following as holding to this interpretation: Theodoretus, Bellarminus, Calvin, Cocceius, Wutz. See further E.F.C.Rösenmüller (1831; 'ideo'), M.Buttenweiser (1938; 'wherefore'), E.J.Kissane (1953; 'It does not express purpose, but rather result (after 5–6a), and it is almost equivalent to the simple "and" '), R.Tournay-R.Schwab (1955), Bonnard, *op.cit.*, v.d.Ploeg.

A.B.Ehrlich (1905) translates: 'dieweil', Eerdmans: 'since'. This causal interpretation is probably already found with Σ.[1]

F. We first deal further with the question as to whether the psalmist intends to speak of a condemnation or pardon.

Beaucamp pleads for the latter. Concerning *špṭ* he writes (p. 138): 'Ce terme ne conviendrait guère si, comme le supposent les modernes, il s'agissait pour Dieu de décider la punition du pécheur... Jamais les psaumes de pénitence ne font allusion à un jugement divin de ce genre; les pécheurs gémissent sous les coups de la fureur de Yahvé, voire sous le poids de leur propre faute...; ils semblent ignorer l'existence d'un verdict de Dieu contre eux'. He then points to the observations of Klaus Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im A.T.?*, ZThK 1955, pp. 1–42, 'thèse excessive dans ses conclusions, mais inattaquable quant au fond'.

Concerning *ṣdqh* Beaucamp points out (p. 141) that the psalmists desire that the enemies shall have no access to God's righteousness, 69:28. On page 142 he writes, 'Loin donc de provoquer la mise en œuvre de la justice divine, le péché en retarde l'avènement' (cf. Micah 7:9f, also e.g. Is 59:9ff) and, 'dans tous nos psaumes de pénitence la justice suit le pardon'.

Beaucamp makes important remarks about God's judging, God's righteousness, but I think, he is onesided.[2]

First a few observations concerning *špṭ* and its derivatives are in order. It is true that in the O.T. repeatedly the accent falls upon the (for Israel) salutary aspect of God's judging. But this does not obviate the fact that *špṭ* has in principle always two aspects.[3]

[1] Cf. F.Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* II, 1875, in loco.

[2] From the abundant literature the following may be noted: K.Hj.Fahlgren, *ṣᵉdāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im A.T.*, 1932; G.Quell, TWNT II, pp. 176–180; G.Schrenk, TWNT II, pp. 180–229; V.Herntrich, TWNT III, pp. 922–933; F.H.Breukelman, *Gerechtigkeit*, Vox Theologica XXXII (1961), pag. 42–57; I.H.Eybers, *The Stem š-p-t in the Psalms*, in: *Studies on the Psalms*, Papers read at 6th Meeting of Die O.T. Werkgemeenskap in Suid-Afrika 1963, pp. 58–63; W.Richter, *Zu den 'Richtern Israels'*, ZAW LXXII (1965), pp. 40–72, especially pp. 57ff.

[3] It may be stated thus without being forced to choose a position as to the question whether the *original* meaning of *špṭ* was 'to judge, to pronounce judgment' or 'to rule', because at any rate in the *use* of *špṭ* the meaning 'to pronounce judgment' comes to the fore, cf., W.Richter, *op.cit.*, pp. 57f.

Important examples are 1 Kings 8:31f (Yahweh as subject!) and Dt 25:1 (man as subject).

So it is correct, what Breukelman, *op.cit.*, p. 47, points out: 'Das wahrhafte Richten ist also (in der Einheit von Wort und Tat) die einfache Handlung, durch welche ein Doppeltes geschieht: ein Positives (*haṣdēq*) und ein Negatives (*haršēaʿ*)'.

One should note, e.g. Ps 82:1, 2, 3, 8. In all four cases *špṭ* is actually used in a 'neutral' sense; but in v. 1 it appears to gain the nuance of 'to condemn'; in v. 3 that of 'providing justice, helping', cf. v. 4. Naturally this is of special importance to us because in vv. 1 and 8 Yahweh is the subject who 'judges'. Possibly in v. 1 Israelites are the object. Similar observations could be made as to Ps 58:2, 12. See also Ps 75:3 and especially v. 8; here the Israelites are at any rate included in the object.

For instances of *špṭ* in neutral or condemnatory meaning see: *a.* (with man as subject) 37:33; 109:7, 31; *b.* (with God as subject) 7:12; 9:5, 9, 20, also (*mišpāṭ*) v. 5, 8, 17. For *mšpṭ* see also 10:5; 119:84, 120; 149:9, also, e.g., Is 4:4.

For the use of *špṭ* with God as subject in the condemnatory sense, note yet 1 Sam 3:13 (this text is important: there is little reason to consider it of exilic or post-exilic date; Israelites are the objects), Ez 16:38; Joel 4:12.

Of God's *ṣdqh* it holds in even stronger measure that of his *špṭ*, that it is generally (for Israel) salutary. And no wonder, for of *ṣdqh* it cannot be said as of *špṭ* that it in principle is two-sided. But this does not alter the fact: the salvation of the pious is wrought again and again by the punishing, the humiliation of the sinner. That aspect of the matter is repeatedly also indicated by *ṣdqh*. Sometimes, not often, this aspect is prominent.

It is of major significance that in at least 100 instances words with the root *ṣdq* are brought into connection with words of the root *špṭ*; cf. Breukelman, *op.cit.*, p. 43. On p. 42 Breukelman even says, 'Die '*ṣᵉdhāqāh*' ist also immer ein ganz konkretes Sein-in-der-Tat, ein Sein nämlich im Tun von '*mispāṭ*'.

Schrenk, *op.cit.*, p. 197, writes: 'Im Reaktion gegen altkirchliche und altprotestantische Dogmatik stellten einst Diestel und Ritschl das forensische Moment ungebührlich zurück, während doch der Gedanke der richtenden Gerechtigkeit, des königlich-richterlichen Waltens (mit Vergebung, Lohn, Strafe) nicht davon abgelöst werden kann'. In my judgment this statement, which is profoundly

relevant to the present discussions regarding this matters, is correct, provided one takes 'forensisch, richterlich' in a broad sense.[1]

Note for example Dt 16:18–20 and Ps 72: among others vv. 1–4, 12–14.

Further, in our psalter *ṣaddîq* is used eight times of Yahweh. In four instances the notion is included that the ungodly are punished, humiliated, cf. 7:10, 12; 11:7; 129:4. In the four other instances the full emphasis falls on the salutary aspect, cf. 112:4; 116:5; 119:137; 145:7.

Examples in which *ṣdq* and its derivatives are used in a two-sided sense, or in which the penal character is even prominent may be observed also in Dt 33:21; Judg 5:11 etc.; Is 5:16; 10:22; Jer 50:7.

For the significance of *ṣdq* and *špṭ* in our text see further sub I.

G. In discussing *lm'n* I wish to recall first of all the observations of J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture* I, II, 1926 pp. 115ff. On p. 115 he writes, 'The Israelite does not argue by means of conclusions and logical progress. His argumentation consists in showing that one statement associates itself with another, as belonging to its totality. This appears most clearly when we consider the Israelitic use of particles designating such contexts'. With respect to *lm'n* Pedersen argues on p. 116, 'it does not really mean therefore; it does not indicate consequence, but connection'. On p. 118 he writes, 'Upon the whole the Hebrews had no special particles indicating a logical context'.

These statements which in my opinion are correct, must be taken into account when we seek for the meaning of *lm'n*.[2] Fully justified Beaucamp writes, p. 131, 'on force souvent le sens final de *lema'an* lorsqu'on le traduit par "afin que"; car il n'exprime en général, qu'un des mobiles de l'action et pas toujours le mobile principal'. Beaucamp then follows this by saying, 'Qu'un but secondaire devienne simple conséquence, une conséquence voulue, acceptée, ou tout au moins connue, on ne saurait s' en étonner'. In my opinion *lm'n* repeatedly indicates a consequence without necessarily speaking of 'une conséquence voulue, acceptée, ou tout au moins connue'; in a number of cases it can best be translated by 'then too'. Cf., Ex 11:9; Lev 20:3; 2 Kings 22:17; Is 28:13(?); 30:1; 44:9; Jer 7:18 (also note v. 19); 25:7; 27:10, 15; 36:3; 44:8; 50:34; Hos 8:4;

[1] The word 'forensisch', which Schrenk uses more often, can in my opinion best be avoided.

[2] Cf. also P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*², 1947, § 168, 169.

Joël4:6; Am2:7; Ob9; Mic6:16 and others. In my judgment this is also the case with Ps51:6*c*; see further sub H.

If one wishes to oppose the thesis that *lm'n* is sometimes best translated by 'so that, then too', than he may not appeal to the meaning of the elements composing the word. F.E. König, *Historisch-Comparative Syntax der Hebräischen Sprache*, 1897, § 396*d* offers as the literal meaning: 'zur oder gemäss der Correspondenz mit'; Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, 1921, s.v.: 'mit Berücksichtigung'; L. Köhler, *Lexicon*, 1953, s.v.: 'for the sake of'; F. Zorell, *Lexicon*, 1962: 'cum diligenti attentione ad'. Joüon, § 169*g* N.2 writes: 'Ce fait (id est that *lm'n* 'qui s'emploie surtout pour la finalité s'emploie aussi parfois pour la consécution'), géneralement contesté, s'explique aisément si l'on considère que l'élement *l* s'emploie pour la consécution comme pour la finalité'.

If one wishes to contest the meaning offered then he must appeal to the usage, cf., König, *l.c.* Of course a similar appeal to usage is completely legitimate *per se*, but in view of the above it cannot be used as evidence in this instance.

It merits, in my opinion, consideration to translate Ps51:6*c*: 'although you are righteous; however righteous you are; whilst you are righteous'. 1. Thus a good (the best?) sense is attained. 2. In a few other instances *lm'n* could be translated in a similar way, cf. Ex11:9; Lev20:3; 2Kings 22:17; Is30:1; Jer7:18; Am2:7, also e.g. Ps5:9; 69:19. 3. Note the quotation from Pedersen above. 4. In this connection it ought to be noted that Th.C. Vriezen, *Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes kī* (in: *Von Ugarit nach Qumran*, 1958, pp.266–273), pp.270–273, with an appeal, among others, to Is43:22; Hos7:14; Is54:6*b* argues that also *kî* can be used 'emphatisch-konzessiv'.

That I dare not choose this possibility lies as goes without saying in the fact that not sufficient grounds can be adduced that *lm'n* does in fact have this meaning.

As indicated above (sub E), some writers maintain that *lm'n* has a causal meaning here. It is open to question, however, whether *lm'n* ever has the meaning 'since'. Moreover it should be noted that 'since' does not very well fit the context here.

H. The interpretation mentioned sub D I must, in my judgment, be rejected. For the sake of brevity I would refer to the objections of Kittel, Beaucamp (p. 132) and others.

Also the interpretation mentioned sub D III is difficult to accept. 1. There is, of course, some objection to connecting v.6*c*, *d* with

vv. 3f, especially with v. 3*a*. The remoteness is considerable; even an appeal to Ex 4:17; Prov 2:20 will hardly remove this objection. 2. It is open to question, in my opinion, whether *špṭ* comes to its own in this interpretation. It is true that God's judgments are often salutary, but that is in a situation in which God executes justice for the godly, against their enemies; in this psalm, however, there is no indication that the psalmist is suffering from the hand of enemies. 3. Here attention must be drawn to the structure of the psalm. When one closely relates v. 6*c*, *d* to v. 5, 6*a*, *b*; and v. 15 to v. 13f, it may be posited that the lines belong together in pairs with the exception of v. 5f and v. 13–15 in which three lines form a unit. If one posits that v. 6*c*, *d* is closely related to v. 3f, this structure is lost and one gets into difficulty. It is then not surprising that Beaucamp (pp. 133f, 144) suggests that v. 15 must be placed after v. 6. This, however, is highly hypothetic.

The interpretation of Desnoyers (D IV) is in my opinion also unacceptable. 1. He is forced to relate v. 8 to v. 9, v. 10 to v. 11, v. 12 to v. 13. This is not tenable. 2. The manner in which v. 6*c*, *d* functions in this interpretation is hardly satisfactory.

Concerning the interpretations mentioned sub D II, it is better, in my view, to speak of an elliptic style than that v. 6*c*, *d* be joined to v. 5 (among others for the reason that *yd'* at least here does not mean 'confess'). If it were necessary to translate *lm'n* by 'in order that', then I would assume that the psalmist is speaking elliptically. But, as we saw above, *lm'n* does not always indicate purpose. In my opinion it can here be best translated by 'so that, then too'.

I. In the foregoing the question has not yet been answered whether here God's declaration is condemnatory or salutary. In my opinion it ought to be noted that these two are not mutually exclusive. The psalmist, in any event, says: that he now feels himself in misery, that God has broken his bones, v. 10, is *not in conflict* with God's righteousness in his speaking, with God's pureness in his judgments, for the psalmist has done that which is evil in God's eyes. He supposedly means too that the misery in which he finds himself is *a consequence* of God's righteousness in judgment. Yet, therewith, not all has been said. Through his confession of guilt the psalmist evidences that the misery in which he finds himself is not in conflict with God's righteousness, but rather a confirmation of God's righteousness in judgment. But in maintaining God's righteousness in this manner, the psalmist keeps open for himself the possibility to hope in God's salva-

tion. For that God is righteous is not only to say that God punishes the guilty, but indicates also, indicates even above all the fact that He will grant his grace to the suppliant, who has humbled himself so deeply before Him.[1]

§ 5. In order that it may be clear how the words of these verses function it is necessary to give some attention to the psalm as a whole, and since there is such a close connection between v. 5f, and v. 7f, it will be necessary to pay particular attention to v. 7f.

It is possible to divide Ps 51 into two parts: vv. 3–10, and vv. 11–19 (vv. 20f are a later addition).

The beginning (v. 3f) and the end (v. 9f) of the first part are prayers; that which lies between (vv. 5–8), may generally described as confession of guilt and praise.

V. 5f and v. 7f are closely connected. There is a close relationship between v. 5, 6*a*, *b* and v. 7 (confessions of guilt) as well as between v. 6*c*, *d* and v. 8 (expressions of praise). In sharp relief the contrast is brought between what the psalmist is and has done (vv. 5, 6*a*, *b*, 7) and who God is and what He does (vv. 6*c*, *d*, 8). In these verses the psalmist constantly humbles himself and exalts God. This has a double function: *in this manner he gives glory to God and simultaneously he seeks to move God to hear his prayers for grace.* It should be noted: v. 6*c*, *d* and v. 8 may be characterized as expressions of praise and expressions of praise frequently have such a 'double function'.[2] Note moreover: here, especially in vv. 6*a*, *b*, 7, the confession of guilt has a more or less independent position; this is very rarely the case in psalms of lament.[3]

As far as vv. 5, 6 are concerned, for the purpose of summarizing and supplementing, the following should be added to what has been said above. In v. 5 the psalmist, in one breath, expresses a complaint and an expression of sense of guilt. In both these aspects this verse contains grounds for the prayer: May God be gracious to the psalmist, because the need is so great, and because the psalmist knows and admits that the need is caused by his sin.

After the expression that the psalmist has come to the realisation that he has sinned, v. 5, follows the confession of sin, v. 6*a*, *b*. Therein

[1] Many see in *ṣdq* of v. 6 only God's penal righteousness. Against this is the fact that it is rarely or never used in this manner, and especially, that *ṣdqh* in v. 16 so clearly is salutary.
[2] See my *De Psalmen* I, 1962, pp. 25–27.
[3] Ibidem, p. 23; see, however, too e.g. p. 330.

the psalmist declares how dreadful is that which he has done, and simultaneously, he indicates that only God can help.

The confession of guilt is followed by an acknowledgement of God's righteousness, v. 6*c*, *d*. Repeatedly a close connection is made between a confession of guilt and a glorifying of God's honor, an acknowledgement of his righteousness, cf. Joshua 7:19; Ezra 10:10f; Dan 4, e.g. v. 37. To the double function of the acknowledging of God's righteousness, of the expression of praise, attention has already, once and again, been given above, see especially § 4, I.

To complete the whole it is necessary to pause yet a moment at vv. 7f. The psalmist confesses his radical depravity, v. 7, and contrasts it with what God desires, what He does, v. 8.

V. 7 is not intended to serve as a self-justification; on the contrary, the psalmist declares that he is wholly depraved: the divine eye will see no good thing in him. Nevertheless, here we find something similar to that in v. 6*a*, *b*: by confessing his radical depravity the psalmist urges the more vehemently God to pardon him.

V. 8 presents us with various difficulties. I offer the following translation:

> Behold, you have pleasure in reliability in the inward parts,
> and in the hidden parts you cause me to know wisdom.

In exegeting this verse it is important to note the relationship of this verse on the one hand to v. 7, and on the other hand to v. 6*c*, *d*.[1] In my judgment there is a sharp contrast between v. 7 and v. 8, cf. Dalglish, *op.cit.*, pp. 118, 123, and a strong parallel between v. 6*c*, *d* and v. 8. In v. 8, in my opinion, one must once again accept a double function. Yet in a new manner, the psalmist brings to light the enormity of his misdeed. God *desires* from man something radically different than what the psalmist had offered Him when he committed his sin, v. *a*. God also had every reason to *expect* from the psalmist something quite different: admittedly, the latter is polluted from the time of his birth, v. 7, but in contrast to this is the fact that God causes him to know wisdom in his hidden parts (i.e. his heart), v. *b*. But in exalting God in this manner, the psalmist again gets a firm basis to stand upon: may God, who has pleasure in reliability, make the psalmist again a reliable person (by giving him a steadfast spirit in his inward parts, v. 12*b*); God teaches him wisdom again and

[1] The exegesis of v. 6*c*, *d* and that of v. 8 as given in this article mutually confirm each other. It is for that reason that I dwell a moment on v. 8.

again, He may yet continue this teaching. Possibly it ought to be added that the psalmist declares here too why he has in such a profound and penetrating manner confessed his sin and how it was possible for him to do it: God takes pleasure in such a 'reliable, sincere' confession, and the deep insight he now has of his sin he owes to God who teaches him wisdom.

Amsterdam N. H. RIDDERBOS

EIGENTÜMLICHKEITEN DER SPRACHE HOSEAS

Als der Jubilar, dem diese Zeilen gelten, in Dezember 1941 seine Lehrtätigkeit in Groningen begann, wählte er für seine Antrittsrede, die noch im gleichen Jahr im Druck erschien, ein Hosea-Thema: *Hosea: Profeet en Cultuur.* Kurz zuvor hatte er seine Auffassung des Jakob-Kapitels Hos 12 in holländischer (NThS 1941, 144–149) und französischer Sprache (OTS 1941, 64–78) den Mitforschern vorgelegt. Deshalb scheint es mir sinnvoll, ihn hier mit einem kleinen Beitrag zur Hosea-Forschung zu grüßen.

I

Daß man im Hosea-Buch angesichts der schlechten Erhaltung des Textes an vielen Stellen nicht ohne Konjekturen durchkommt, ist allgemein zugestanden. Es besteht aber die Gefahr, des Guten zu viel zu tun, wenn man nicht berücksichtigt, daß das Hosea-Buch die einzige Prophetenschrift ist, die aus dem Nordreich stammt. Es ist nämlich zu fragen, ob nicht bestimmte Eigentümlichkeiten des Textes, die man herkömmlicherweise durch Korrektur zu beseitigen sucht, in Wirklichkeit Besonderheiten des nordisraelitischen Dialektes sind.[1] Beim Vokalismus darf man natürlich nicht viele Unterschiede erwarten, weil diese durch die einheitliche Punktation der Massoreten weithin verwischt sind. Aber es lassen sich im Hosea-Buch in der Tat Spuren einer Sprache erkennen, 'die sowohl in der Formenlehre wie auch syntaktisch und lexikalisch bestimmte Sonderzüge aufweist'.[2]

Mehrfach werden Verba, die wir sonst nur als Transitiva kennen, intransitiv gebraucht: חלץ 5:6, זרק 7:9, חלק 10:2, wie auch פרד in 4:14 als Piel punktiert ist, obwohl nur eine reflexive Bedeutung in Frage kommt. Von der Überlegung aus, daß die abgeleiteten Konjugationen in ihrer Bedeutung nicht immer mit dem üblichen Sprachgebrauch übereinstimmen müssen, halte ich es für vertretbar, aus graphischen Gründen in 10:11 עברתי als Piel zu punktieren,

[1] Bauer-Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* I, 1922, § 2 v.w.
[2] Nyberg: *Studien zum Hosea-Buch*, 1935, S. 12.

statt das Hiphil העברתי zu lesen, auch die seltsame Infinitivform חַכֵּי in 6:9 kann sich als ein Idiotismus erklären. Einzelne Substantive weichen im Geschlecht vom üblichen ab: in 10:1 ist גפן zweifellos maskulin, ebenso שדים in 9:14 trotz der Regel, daß paarweise Körperteile feminin sind (Wenn dagegen in 13:14 שאול als Maskulinum behandelt wird, hat das stilistische Gründe: Parallele zu מות). Der Plural von זבח heißt in 4:19 – das einzige Mal im Alten Testament – זבחות und nicht זבחים. Aus תבונם 13:2 läßt sich ein Substantiv תָּבוֹן erschließen, das mit dem gewöhnlichen תְּבוּנָה sinngleich ist; ebenso liegt vielleicht in 4:4 ein Substantiv מָרִיב 'Streit' statt des üblichen מְרִיבָה vor, falls man dort lesen darf וְעַמְּךָ מְרִיבֵי כהן. Was den Wortschatz angeht, so hat in 7:16 schon ein Glossator angemerkt, daß זעם dort nicht 'Zorn' oder 'Verwünschung' heißt, sondern 'Gestammel' und somit dem sonst dafür gebrauchten לעג entspricht. Daß in 9:6 כסף, als 'Silber' oder 'Geld' verstanden, keinen brauchbaren Sinn ergibt – denn silberne Kostbarkeiten bleiben niemals unberührt liegen, bis sie vom Unkraut überwuchert sind –, erlaubt die Vermutung, daß das Wort hier etwas völlig anderes, nämlich 'Enttäuschung' bedeutet, was ausgezeichnet in den Zusammenhang paßt: 'der Gegenstand des Begehrens (d.h. Ägypten) wird ihnen zur Enttäuschung werden'. Wenn Hosea in 4:11 ein Sprichwort seiner Heimat zitiert, in dem תירוש und יין nebeneinanderstehen, dann können beide Wörter nicht dasselbe bedeuten, wie es dem sonstigen Sprachgebrauch des Alten Testaments entspricht[1], sondern sie unterscheiden noch verschiedene Stadien des Weins, wobei תירוש den neuen, noch trüben Wein bedeutet; Nordisrael hält also an einer Differenzierung fest, die anderswo nicht mehr besteht. Während in diesen Fällen dasselbe hebräische Wort im nordisraelitischen Dialekt eine besondere Bedeutung hat, gibt es auch Beispiele für das Umgekehrte, daß derselbe Begriff in Nordisrael mit einem anderen Wort ausgedrückt wird. In 6:3 wird 'sich satt trinken' nicht wie sonst mit רוה, sondern mit ירה wiedergegeben. Auch אֱהִי (13:10, 14) statt אַיֵּה ist dialektisch. Aus 4:5, wo das unsinnige אמך in אֻמֶּיךָ umzupunktieren ist, geht hervor, daß man im Nordreich für 'Sippe, Clan' das Wort אֻמָּה benützte statt des sonstigen בית אב (vgl. Num 25:15). Diese Tatsache, daß gerade bei der Nomenklatur der Sippe Unterschiede auftauchen, hat mich ermutigt, in 5:1 das graphisch sehr leicht zu verteidigende שָׂבֵי hinter והקשיבו in den Text zu setzen und daraus zu schließen, daß das geläufige Wort für die 'Ältesten' im Nordreich

[1] Vgl. Ludwig Köhler, ZAW 1928, 218ff.

nicht זקנים, sondern שָׂבִים war. Manche übersetzen זבחי הבהבי 8:13 mit 'meine Röstopfer' und finden hier den nordisraelitischen Ausdruck für 'Brandopfer'; das ist nun freilich sehr unwahrscheinlich, vielmehr liegt ein Substantiv הַבְהָב 'gefräßige Gier' vor: 'Schlachtopfer nur für den Appetit' (י ist Dittographie). Aber dieses Wort könnte in der Tat wieder ein Provinzialismus sein.

II

Erweist sich hier Hosea sprachlich als ein Sohn seiner engeren Heimat, so zeigt sich die Individualität seiner Rede in dem häufigen Gebrauch von Wortspielen. Gewiß hat er auch hier ein Erbteil seines Volkes übernommen, wie denn bis zum heutigen Tage die Juden für Wortspiele besonders begabt und empfänglich sind. In zweien der von ihm aus dem Volksmund übernommenen Sprichwörter stoßen wir auf diese Eigenheit: in 4:14*b* ist der Anklang *lojab-jillab* sicher nicht von ungefähr, und in 8:7*bα* sind das קמה am Anfang und das קמח am Schluß deutlich aufeinander bezogen (vgl. auch den Reim קמח-צמח). In 8:9 ironisiert Hosea ein selbstbewußtes Wortspiel seiner Landsleute, daß sie, die Leute aus אפרים, echte פראים 'Wildesel' seien. Aber mit diesem Pfunde des Wortspiels, das ihm Abkunft und Umwelt in den Schoß legten, hat der Prophet in besonderem Maße gewuchert. Auch bei ihm finden wir mehrfach Anspielungen an den Namen Ephraim. In 4:17, wo er im Hosea-Buch zum ersten Male vorkommt, wird er durch das Bild von der störrischen Kuh (פרה 4:16) vorbereitet; in 9:16 wird der Name ('Fruchtland'), wie es naheliegt, mit פרי zusammengebracht, nur daß diese Frucht eben nicht vorhanden ist (בלי). Auch in 11:3 klagt Jahwe, daß Ephraim sich nicht heilen lassen wollte (רפאתים), so daß der zukunftsträchtige Zusammenhang von אפר und רפא sich nicht verwirklichte; auch in 13:15*a* scheint die Wahl des seltenen Verbums פרא für 'trennen' auf ein Wortspiel mit dem am Anfang des Abschnitts (13:12) genannten Ephraim abzuzielen, und schließlich mag Wellhausen recht haben, daß bei dem Vergleich Ephraims mit einem auffliegenden Vogelschwarm (9:11) die Ähnlichkeit von אפרים und אברים 'Vogelschwingen' im Hintergrund steht.

Das erste Wortspiel begegnet bei Hosea in 1:5 (Israel-Jesreel), in 2:13 wählt er für die Beseitigung der Feste das Verbum השבית, weil zu diesen Festen auch der Sabbat (שבת) gehört; in 2:14 gebraucht er für 'Buhlerlohn' statt des gewöhnlichen אתנן (9:1) das singuläre

אתנה, damit der Anklang an תאנה deutlich wird. In 11:5 drückt er die Entsprechung von Schuld und Strafe mit demselben Worte שוב aus, das das eine Mal 'zurückkehren', das andere Mal 'sich bekehren' bedeutet. In 7:14*b* und 15*a* sind יסורו und יסרתי aufeinander abgestimmt, in 10:5 יגילו und גלה, in 9:13 בנוה am Ende von Vs. 13*a* und בניו am Ende von Vs. 13*b*. In 9:15 steht שריהם und סררים unmittelbar nebeneinander (wie Jes 1:23). In 4:7 entsprechen sich כרבם und כבודם, weil dort die Entsprechung von Sünde und Strafdrohung nicht wie in 4:5f verbal ausgedrückt werden kann. In 7:12 hätte sich Hosea schwerlich des prosaischen כאשר ילכו bedient, wenn er dadurch nicht eine Rückbeziehung auf das davorstehende אשור הלכו Vs. 11 hätte schaffen wollen. In 4:16–19 liegt sogar ein dreifaches Wortspiel vor zwischen סרר Vs. 16, סר Vs. 18 und צרר Vs. 19, ebenso auf noch engerem Raum in 10:10 zwischen ואסרם, ואספו und באסרם.

An manchen Stellen hat die massoretische Punktierung das beabsichtigte Wortspiel zerstört. Das liegt in 8:11, wo das erste לחטא als לְחַטֵּא zu lesen ist, ebenso klar zu Tage wie in 7:6, wo sich **M** durch das in Vs. 4 vorangehende אֹפֶה verleiten ließ, אֹפֵהֶם zu punktieren, während אַפָּהֶם 'ihr Zorn' gemeint war, dieses allerdings als Anklang an den אֹפֶה von Vs. 4. Auch in 10:6*b* dient das unverständliche בשנה in anderer Punktierung zur Herstellung einer Assonanz mit dem folgenden ויבוש: 'in dem Jahr, wo er Ephraim nimmt, muß sich Israel schämen mit seinem Holzstück'. Und schließlich führt die Korrektur des Schlußes von 4:17 in eine Form des Verbums חיל 'sich winden' zu einer unausgesprochenen Ideenassoziation zwischen עֲצָבִים 'Schmerzen' und עֲצַבִּים 'Götzenbilder' (analog der Annahme Wellhausens in 9:11, siehe oben): 'Ephraim ist in der Gesellschaft von Götzen; siehe, es wird sich winden (הנה חיל לו)'. Auch in der ironischen Frage: 'wo ist denn dein König, daß er dir helfe?' (13, 10) kann יושיעך eine versteckte Anspielung an den Namen des letzten Königs Hosea enthalten.

Gehäuft findet sich diese Stilmethode in Kapitel 12. Das Stichwort מרמה des ersten Verses hat seinen Nachhall in dem תמרורים des letzten (15). In Vs. 1*b* stehen – allerdings auf Grund der Konjektur עם קדשי מאן אֱמֻן 'mein heiliges Volk verweigert die Treue', – die graphisch ähnlichen, sachlich auseinanderstrebenden Wortwurzeln מאן und אמן hart nebeneinander. Ebenso sind in Vs. 9 die sachlichen Gegensätze מצאתי און לי und ימצאו לי עון klanglich aneinander angeglichen. In Vs. 7, 13 und 14 (Vs. 13f schließt unmittelbar

an Vs. 7 an) wird dasselbe Verbum שמר in drei verschiedenen Bedeutungen gebraucht; Vs. 12 braucht man nur laut zu lesen, um die Sprachanklänge zu bemerken: im Lauf des Verses folgen die Silben *gil gil gal gal* aufeinander. Nimmt man noch hinzu, daß in Vs. 4 sowohl עקב als auch באונו bewußt zweideutig gemeint ist, so wird deutlich, daß diese Anklänge und Gleichklänge, die inhaltlich überwiegend Dissonanzen sind, bewußt als Stilmittel verwendet werden (Das hat dann auch auf diejenigen abgefärbt, die sich nach Hosea mit diesem Kapitel befaßten: der Redaktor, der Vs. 8–10 zwischen Vs. 7 und 11 gestellt hat, tat das offenbar deshalb, weil der Anfang von Vs. 7 באלהיך תשוב an den Schluß von Vs. 10 אושיבך באהלים äußerlich anklang und doch inhaltlich das Entgegengesetzte besagte, und der Glossator, der mit den ersten Worten von Vs. 5: 'er (Gott) war ausgewichen (שור = סור wie 8:3; 9:12) auf einen Engel' den Inhalt von Vs. 4*b*: 'er (Jakob) kämpfte mit Gott' zu mildern suchte, griff dabei zu einem Verbum, das dem der beanstandeten Aussage möglichst ähnlich war).

Münster/Westf. WILHELM RUDOLPH

A FORGOTTEN GOD: *LAḤ*

It is well known that the names of the descendents of Cain, as given in Gen 4, have much in common with those of the patriarchs before the flood, as enumerated in Gen 5. We have, therefore, reason to compare the name of Lamech's father according to Gen 4:18, Methusael, with the name of Methuselah, also father of a Lamech, mentioned in 5:21–27. Among scholars there is no dispute regarding the origin of the name Methusael: *meṯūšā'ēl* is to be understood as 'the man' (*meṯū*, cf. *meṯīm*, 'men', Ugaritic *mt* 'man', Accadian *mutu*, 'man', 'husband', Egyptian *mt*, 'man') of (*šā*, a lengthened form of *ša* before the following *'ālèf*) *'ēl*, which is either to be understood as a noun, 'god' or as a proper name, El, the head of the Canaanite pantheon, *il* in the Ugaritic texts. For our present purpose it makes little difference whether we translate 'the man of god' or 'the man of El'. Koehler[1] mentions as a parallel the Accadian *mutum-ilum* and refers to J. J. Stamm[2]. But Stamm renders this name as 'der Gatte ist Gott'; he is of the opinion that such names were given by widows on the occasion of the posthumous birth of a son.[3] Although Stamm's explanation is far from certain, as the custom to call the deceased an *ilum* is not explicitly attested in Accadian literature, the fact that *mutum* has the mimation, makes it impossible to translate 'man of god'; such a translation is possible for the name *muti-ilum*, as *ilum* has been written ideographically (AN) and therefore might be read as a genitive: *ilim*. Besides, in these Accadian names the *ša* – element is absent; the same applies to names beginning with *mutu* mentioned by B. Gemser.[4] Gemser supposes the divine name following *mutu* to be in the genitive and compares the self-introduction of the exorcist in *Utukki limnūti:* 'I am the man of Ea... of Damkina... the messenger of Marduk'. This type of names could be compared to the Hebrew expression *'īš hā'èlōhīm* and to proper names like *'īš bōšèt* (2 Sam 2:8 etc.) or *'èšba'al* (1 Chr 8:33; 9:39), cf. *mu-ut-ba-aḫ-lum* in Amarna 255, 3, written mut-AN-IM

[1] *Lexicon in V.T. libros*, 1953, s.v.
[2] *Die akkadische Namengebung*, 1939, p. 298.
[3] *L.c.*, pp. 58, 283.
[4] *De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs*, 1924, pp. 105, 106.

in Amarna 256:2, probably to be read *mut-ba'al*.[1] The same name occurs in Ugarit, 322, v, 11: *mtb'l*, cf. *mu-ut-*^{il} *ba'al*^{al}, *mutba'al*.[2]

We find that in all these names the genitive indication *ša* is lacking. In order to find an exact parallel we have to resort to Methusael's counterpart in Gen 5, Methuselah, *m^{e}tūšèlaḥ*. Koehler maintains that this name has been composed of *m^{e}tū* and *šēlaḥ* and the second element could be, according to him, the name of a god, or *šèlaḥ*, 'javelin'. But a god *šēlaḥ* is unknown to us. In stead of translating *šèlaḥ* by 'javelin' we could also translate 'irrigation-channel'; but both translations are unacceptable, as we expect the name of a god after *m^{e}tū*. We propose, therefore, to treat the name *m^{e}tūšèlaḥ* exactly as we did *m^{e}tūšā'ēl*, dividing it into three parts: *m^{e}tū*, 'man', *šè*, 'of', *laḥ*, the name of a god, *laḥ*.

The word *laḥ* is well known in Hebrew vocabulary. Koehler renders it by 'still moist, still fresh'. It is used of 'fresh rods of poplar and almond and plane' (Gen 30:37), twigs grown during the year, the moisture of which reveals itself when the scorch is peeled. 'Fresh' grapes are distinguished from 'dried' grapes, Num 6:3: the juice is still in them. The same distinction is made regarding ropes or bowstrings, Jud 16:8, and trees, Ex 17:24: The Lord is able to 'dry up the green tree, and make the dry tree flourish'. A mighty fire, such as kindled by the Lord, will 'devour every green tree and every dry tree' (Ez 21:3 = 20:47). The same adjective is frequent in Mishnaic Hebrew.[3] In the examples given by Jastrow, it is clear that the word applies not only to those objects which are moist by nature, but also to those which have been moistened by some accident. This, however, seems to be a later development. In Genesis Rabba, section 79, the adjective has acquired a metaphorical meaning: 'in the possession of full vigour'; we will meet with this meaning presently while discussing the related substantive.

This substantive is *lē^{a}ḥ*, found in Biblical Hebrew in Dt 34:7: Moses died, a hundred and twenty years old; 'his eye was not dim, nor his natural force abated'. Here we have the metaphorical meaning to which the quoted passage from Genesis Rabba alludes: 'moisture' as discovered in fresh twigs has become a word for 'life-force, natural vigour'. A curious remark in connection with this passage is to be found in Sifrē on this text: 'Do not read *nās* as a

[1] Cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-tafeln* I, 1915, p. 815, Anm. g.
[2] J. Nougayrol, *Le palais royal d'Ugarit* III, *Textes accadiens et hourrites*, 1955, p. 205.
[3] M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim...*, 1926, s.v.

perfect, but as a participle; whoever touched Moses' body, felt moisture burst forth from it in all directions.'

The same substantive is to be read in Jer 11:19 according to Hitzig[1] and many others, the latest being W. Rudolph[2]: 'Let us destroy the tree together with its juice'. It is supposed that we have to read *b^e^lēḥō* in stead of *b^e^laḥmō*.[3] Materially this translation is quite correct; it is impossible to translate *lèḥèm* by 'fruit' (as is still done in the American *Revised Standard Version*). But there is no need to alter the text. *lèḥèm* is not the common word for 'bread' here, but simply the same word as *lēaḥ*, the original mimation *m* having developed into a third radical, a rather frequent phenomenon, cf. *ṣēl* and *ṣèlèm*; sometimes *ṣèlèm* does not mean 'image', but 'shadow'[4]; according to the present author this is also the case in Gen 1:26, 27. When we translate Jer 11:19 by 'let us destroy the tree together with its juice' we should take into account that 'juice' here means 'life-sap': the tree (by which Jeremiah is meant) is to be destroyed totally; its vital force is to be annihilated so that no offshoots from the roots may develop later.

The vital force *kat' exochèn* is the human semen, and so man can be called *lēḥā s^e^rūḥā* '(product of) ill-smelling secretion', Canticles Rabba on 7:9, and elsewhere. The human semen is compared to the life-sap of a tree, which is the origin of new shootings. In a reduplicated form we have the same root in *liḥlūḥīt*, 'vitality', e.g. Genesis Rabba section 48: 'old age wherein is (still) vitality'. In dry bones (Ez 37:4) there is no *liḥlūḥīt*, bSanh 92b. The reduplicated form occurs also in the verb *laḥlaḥ*, 'to moisten' (Aramaic) and *liḥlaḥ* (Hebrew, nitpalpēl); moreover in several Hebrew and Aramaic words with the concrete meaning of 'moisture'.

The root of *laḥ* is, of course, *lḥḥ*. A related root is *lwḥ*, from which *lūaḥ*, 'tablet' is derived. The idea of 'being moist' developed into 'being smooth'. As *lūaḥ* is primarily a tablet of stone, it may be that this development took place in the later stone-age, when polishing by means of water and sand was practised. But also without this practice it is easy to see how 'moist' could become 'smooth'. There is no need to connect *lūaḥ* directly with the Arabic verb *lāḥa*, 'to shine'.[5] On the contrary, it seems as if the meaning

[1] *Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch*, 1866.
[2] *Handbuch zum A.T.*, 1947.
[3] Cf. Kittel, *Biblica Hebraica*³.
[4] Cf. Koehler, *Supplementum*, 1958, p. 133.
[5] Cf. Koehler, *Supplementum*, p. 162.

'to shine' has been derived from the more original meaning 'to be smooth'. J. B. Belot,[1] mentions the usage, in the vulgar language of Syria, of the second form of the verb, *lawwaḥa*, 'commencer à mûrir (raisin)' with its derivate *talāwīḥ*, 'fruits qui commencent à mûrir'. One wonders whether these two words go back to an original Arabic stem *lāḥa* or are instances of the persistance of the Aramaic substrate in Arabic as spoken in Syria. In any case they show that there existed a root *lwḥ* alongside *lḥḥ* with the same meaning: 'to be moist, to have juice'.

Another related root is *lḥy*, represented by *lᵉḥī*, 'cheek', the 'smooth' part of the head – at least with women and children. Its counterpart in Arabic, *liḥya*, 'beard' is a good example how the so called *'aḍdād*-phenomenon may arise. C. H. Gordon,[2] does not decide whether *lḥm* in 62, 3; 67, vi, 19 means 'flesh' or 'cheeks' or 'beard'; but as in 62, 3 the goddess Anat is the subject of the action of which *lḥm* is the object, we can rule out 'beard'. The parallelism with *dqn*, 'chin', makes 'flesh' very improbable. So we are left with the meaning 'cheeks', the form being in the dual.

It would be easy to multiply these remarks on the roots *lḥḥ*, *lwḥ*, *lḥy*, e.g. by referring to Accadian (*lē'u*, 'tablet', *lētu*, 'cheek') and Aethiopian (*laḥaḥa* 'to be moist', *lawḥ* 'tablet'). But this does not seem necessary as no new shades of meaning will be found. A few words, however, are needed on the occurrence of the root in Ugaritic. In his paper *The 'natural force' of Moses in the light of Ugaritic*,[3] W. F. Albright explained *wašlḥk* in 2 Aqht vi, 28 as a causative of our stem, translating 'I will give thee life force', but as it is a parallel to *watnk* in line 27, and the parallelism of *ytn* and *šlḥ* occurs also in 77:21, 22, where there is no question of 'life force', we may rather derive this form from the well-known verb *šlḥ* 'to send' in the meaning of 'to bestow' (so Ginsberg in ANET). Albright finds the 'life force' also in 2 Aqht I, 29 (and its parallels II, 3 and 18), translating it by 'who smothers the life force of his detractors', a translation generally accepted nowadays,[4] though the rendering retains an element of uncertainty as long as no better arguments for translating *ṭbq* by 'who smothers' have been found. Arabic *ṭabaqa*, 'to cover' has not this meaning and seems to be the same as Accadian *tabāqu*, 'to

[1] *Vocabulaire arabe-français*, 1920.
[2] *Ugaritic manual*, Glossary, nr. 1014.
[3] BASOR 94, 1944, pp. 32–35.
[4] P. Fronzaroli, *Leggenda di Aqhat*, 1955; G. R. Driver, *Canaanite myths and legends*, 1956; H. L. Ginsberg, ANET², 1955.

heap up', originally 'to lay layer on layer'. In passing, we may remark that *lḥt* 'tablets' occurs in the letter 138, 6; *lḥ* in the letter 117, 16 is still uncertain in meaning and in 137, 26 we have to split *lḥt* into the preposition *l* and the noun *ḥt*: 'to the terror of'.

From all this we may conclude that *laḥ* has the meaning of 'sap of a tree, vital force', and it is quite understandable that among the Semites, who often adored trees or at least saw in them a manifestation of vital force, the word for the life-sustaining sap became the name of the divine force which manifestated itself in it. It would be superfluous to enumerate here the many instances of holy trees in Palestine and elsewhere. The book of Genesis mentions them time and again in connection with the life of Israel's ancestors. One could even point to the name of a Sumerian god, Ningišzida, the 'lord of the upright tree'. But all these parallels do not prove that there was a god *laḥ* as supposed in our explanation of the name *meṯūšèlaḥ*.

In order to arrive at some proof we have to turn now to the etymology of the name Bethlehem. There are two places of this name, the one being Bethlehem in Juda, the other Bethlehem in Zebulon, Jos 19:15, ten miles W.N.W. from Nazareth, called *bētlèhèm haggelīlīt* at present. In Arabic both places are called *beitlaḥm*. Nobody will to day advocate the old explanation 'house of bread' (or, Arabic 'house of meat'). It is well known that most Palestinian place names composed with *bēt* have the name of a deity as their second element: *bēt šèmèš*, *bēt 'ănāt*, etc. It is, therefore, a priori probable that in *lèḥèm* some deity is concealed. When discussing the name Bethlehem scholars always refer to Schroeder, who pointed to the name *bīt-iluninurta* in Amarnaletter 290:16,[1] described as a town of the land of Jerusalem who had joined the 'men of (the town) *kilti*'. As the Assyrians substituted Ninurta for *Laḫmu* in the epic of creation, Schroeder assumed that *bīt-iluninurta* could be read *bīt-laḫmu* and identified this town with Bethlehem. In the same year, however, O. Weber pointed out that because mention was made of the 'men of *kilti*' who were allied to those of Geser, we should seek for a town to the west of Jerusalem.[2] Moreover, the substitution of Ninurta for Lachmu does not prove at all that the name Ninurta could be read as Lachmu; one could rather draw the opposite conclusion from this. We find no mention in any cunei-

[1] *Orientalistische Literaturzeitung*, xviii, 1915, p. 294f.
[2] J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* II, 1915, p. 1343f.

form literature regarding a cult of Lachmu, which could be infered from a name like the supposed *bīt-laḫmu*. For all these reasons Schroeder's hypothesis, ingenious as it was, should better be left alone. But then we are once more confronted with the problem: was there a god *lèḥèm*?

We have seen that the noun *lēaḥ* occurs with the original mimation *m* as part of the root in Jer 11:19. This fact gives us the liberty to presume that the same applies to both place names Bethlehem. In proper names older elements, which disappeared from the spoken language, are often retained, cf. the nunation endings *-ān* and *-ōn* in Hebrew and Ugaritic personal names. It is to be assumed that the name of Bethlehem meant nothing more to the Israelites, after their occupation of Palestine, than 'house of bread' by way of unconscious popular etymology: but to the founders of the two small settlements, both in Judah and in Zebulon, the meaning must have been: 'house, sanctuary, of the god *lèḥèm*', i.e. 'the vital force', *lēaḥ*, or 'the sapful (tree)', *laḥ*, being a god of fertility and natural vigour who manifested himself in a tree growing in the sanctuary.

As we have seen, the roots *lḥḥ* and *lḥy* are closely related in grammatical form and meaning. We, therefore, now turn to a place name derived from the second root: Beer-lahai-roi, mentioned in Gen 16:14; 24:62; 25:11. Though the first text gives an indication of its situation between Kadesh and Bered, it has been impossible as yet to locate this well with any certainty. The explanation of the name given in 16:13 is full of textual and grammatical difficulties. But nevertheless it is clear that what is said in this text, is a popular etymology of a name that was hardly understandable to the author and his contemporaries. Modern commentators have found the verb *ḥāyā* in this name and have even tried to correct the text of *vs.* 13 on the strength of this assumption. In a place name we expect after the word *be'ēr* a genitive, cf. *be'ēr 'ēlīm*, Is 15:15; *be'ēr šèba'*; *birzayit*, 1 Chr 7:31; *be'ērōt benē ya'aqān*, Dt 10:6. Nowhere is *be'ēr* followed by the preposition *le*. Consequently there is every reason to assume that *laḥay* in this name is not to be split into *le* and *ḥay*, but must be taken as a whole, a noun or name from the root *lḥy* related to *lḥḥ* and its derivata *laḥ* and *lēaḥ*. Near to the well there was a sacred tree, which was considered a manifestation of the god of vital force. The third element of the name, *rō'ī*, by means of a popular etymology has been brought in connection with the verb *rā'ā* 'to see', but in reality derives from the verb *rāwā*, cf. E. W. Lane, *An*

Arabic-English Lexicon I, 3, 1867, s.v. *rawiya*, where the example *rawiya-ššağaru min-almā'i*, is explained by the Arabic lexicographers as 'the tree had plentiful irrigation' or 'became bright and fresh, by reason of plentiful irrigation'. *riyy*^{un}, 'the state of having plentiful irrigation; or of being flourishing and fresh, luxuriant, juicy, succulent or sappy, by reason of plentiful irrigation' is sometimes written *ruyy*^{un} which brings it close to our *rō'ī*, the more so as Arabic lexicographers also tend to confuse both forms of the word with derivates from *rā'ā*, rendering it as 'beauty of aspect'.

Another place name from the root *lḥy* is Lehi in Judges 15:14–19; perhaps this place name is also to be read in 2 Sam 23:11, cf. the Lucianic recension of LXX and Flavius Josephus. The name seems originally to have been connected with a hill *rāmat l*^{e}*ḥī*, Judg 15:17. This hill has as yet not been identified up till now. Most commentators suppose that the hill resembled a jaw-bone, but they have been influenced by the popular etymology given in this story of Samson. In reality, the place was named after a sanctuary with a sacred tree on a hill, in the neighbourhood of a spring: about the same geographical situation as supposed in the name Beer-lahai-roi. The name of the spring, *'ēn haqqōrē* ('spring of the partridge'? 'spring of him who calls'?), seems to have no connection with our god. It was in a *maktēš*, a 'mortar'; was it originally a *b*^{e}*'ēr* on the slope of the hill, which had caved in without stopping the water, thus forming a mortar-shape cavity? In that case *laḥ*'s sanctuary also here was connected with a *b*^{e}*'ēr*, as in Beer-Lahai-Roi and in Bethlehem, cf. 2 Sam 23:15 (read *b*^{e}*'ēr* with the consonantal text). In view of the fact that the root *lḥḥ*, as indicated above, may also take the form *lwḥ* (from which *lu*^{a}*ḥ*, 'tablet' is to be derived), one might ask whether we also find the divinity of vital vigour in the Moabite place name *lūḥīt*, Is 15:5 or *hallūḥīt*, Jer 48:5, *q*^{e}*rē* (*k*^{e}*tīb: halluḥōt*). But in this case one might explain the name from a natural feature, reading in both instances the *k*^{e}*tīb* of Jer 48:5 and translating: 'the terraces', assuming that *lū*^{a}*ḥ* might develop in meaning from 'tablet' into 'terrace'. But then the *q*^{e}*rē* in Jer and the same form in Is 15:5 is difficult to explain: a gentilicium feminine? It may also be that here we have again a popular etymology and that there was at some time a sanctuary of a feminine deity *lḥyt*, closely related to *laḥ*, in the neighbourhood of Medeba.

These three place names, combined with the personal name Methusalah, give reason enough to consider *laḥ* an ancient and for

the last three thousand years a forgotten divinity. Perhaps we may go one step further and remind our readers that in the Ugaritic epic of Baal a minor god, *yd' ylḥn*, is mentioned. After Baal's death the seat of the ruler of the gods was vacant, and *Il* invited *Aṯrt* to nominate one of her sons as his successor. *Aṯrt* first proposed: *bl nmlk yd' ylḥn* (49, I, 20). Some Ugaritic scholars translate not only the first two words, but also the last two; thus e.g. Driver:[1] 'Yea, we will make king one that knows (and) has understanding'. Gordon[2] accepts this as one possibility, the other being suggested by Elephantine Aramaic *lḥn* 'servitor', which, however, is in itself an unsolved problem.[3] But the text continues, indicating that this first proposal is declined by *Il*, whereupon *Aṯrt* names a second candidate: *blt nmlk 'ṯtr 'rz*. Nobody doubts that in this line (49, I, 26) the name of the god *'Aṯtar* the terrible is mentioned; then it is a priori probable that also in line 20 a god is mentioned by his name. Moreover, the meaning 'to have understanding', based on Arabic *laḥina*, is highly uncertain. It is true that the same letters *ylḥn* occur also in the broken lines 67, II, 21, 22:

[yšu g]h waṣḥ ik ylḥn
[b'l ...]r un hd

but Driver's translation: 'he lifted up his voice and cried: "How shall Baal understand? For indeed Hadad's strength shall be cut of"', based on a restoration of the line into

[b'lm k trr yt]r un hd

ignores the rule of parallelism prevalent in Ugaritic poetry. Taking the parallelism into account, *ylḥn* must be a counterpart of *un*, 'strength'. Therefore, while following Driver in supplying *b'l* in line 22 (and in changing *waṣḥ* into *wyṣḥ*) we propose to translate: 'He lifted up his voice and cried: "How shall Baal retain his vital power? [How will be preserved] the strength of Hadad?"' This means that we here have once again the verb *lḥḥ* meaning 'to be full of vigour' and that a verb *lḥn* 'to be intelligent' is to be ruled out from the Ugaritic glossary.

It is well known that in Semitic languages a noun can be formed from a verbal root by prefixing a *y* unto it. The subject has been

[1] *Canaanite myths and legends*, 1956, p. 111.
[2] *Ugaritic manual*, 1955, Glossary, nr. 1016.
[3] Cf. Ch.F.Jean-J.Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, 1965, s.v.

treated by L. Koehler.[1] So *ylḥn* in 49, I, 20 might be a noun meaning 'vital vigour', used as a name for a god who is elsewhere called *laḥ*. It is still an open question what the meaning of *yd'* which precedes *ylḥn* in this line might be. Perhaps it is a honorific epithet, preceding the proper name, like *aliyn* before *b'l* or *ltpn* before *il*. If *ylḥn* is the same as our god *laḥ*, we can understand *Aṯrt*'s proposal that the god of vegetative juice, vital vigour, might seem a good substitute for Baal. But we can also understand *Il*'s objection (49, I, 22–23): 'One weak of power cannot compete with Baal (cf. Jer 12:5) nor throw the javelin with the son of Dagan.' Being an old god, that means a god adored in former centuries and since superseded by younger gods like Baal himself, his force would not be sufficient to exert effective sway over the other gods.

In an administrative document of Ugarit (80, I, 8) a human person *ypln bn ylḥn* is mentioned. The name *ylḥn* probably is the name of the god, cf. the use of Baal as a personal for humans, 1 Chr 5:5; 8:30; 9:36; also in Phoenicia; and the frequent *b'ln* as a personal name in the documents published by Ch. Virolleaud.[2]

From the assembled data we may conclude that *laḥ*, also pronounced *laḥay*, *leḥī* and *yalḥan*, was an ancient Canaanite god of vital sap and vigour as manifestated in trees near a source or well; that his cult was already on the wane in the 14th century, and that the Biblical authors of the first millennium B.C. were unaware of his existence. A forgotten god indeed! Nevertheless, by the name of the town of Bethlehem in Judah and by the allusion in Lk 23:31 to Ez 21:3; there is a connection between him and Jesus Christ, whose cult is more widely spread and more persisting than that of any other god. But the connection, it must be conceeded, is very loose. And thus, having brought to light for a moment the scanty remains of this forgotten god, we bury them again, following Renan's pious injunction, 'dans le linceuil de pourpre où dorment les dieux morts'.

Pretoria A. VAN SELMS

[1] *Vom Hebräischen Lexikon*, 1950 (also published in *Oudtestamentische Studiën*, VIII, 1950), p. 17 and in the ibid, note 17, mentioned paper on *Jod als hebräisches nominalpräfix*.
[2] *Le palais royal d'Ugarit* II, *Textes en cunéiformes alphabétiques*, 1957.

ELIA AM HOREB

Diese Studie, mit der ich mich freue, im besonderen den verehrten Ehrendoktor der Berner evangelisch-theologischen Fakultät grüßen zu dürfen, hat aus 1 Reg 19 die der Theophanie gewidmeten Verse 11 und 12 zum hauptsächlichen Gegenstand. Trotzdem scheint es angezeigt, zuvor kurz auf den Aufbau des Kapitels, seinen Zusammenhang mit dem vorangehenden und seinen Geschichtswert einzugehen.

I

Im Aufbau lassen sich die folgenden Teile unterscheiden: 1. Vs. 1–3*a* Einführung, 2. Vs. 9–18 Hauptstück mit den beiden Abschnitten a. Vs. 3*b*–8 Elia in der Wüste, b. Vs. 9–18 Elia am Horeb, 3. Vs. 19–21 Schluß.

Die Einführung hat offensichtlich den Sinn, die Erzählung von Kap. 19 mit der von Kap. 18 zu verbinden und den Wechsel in der Stimmung bei Elia zu erklären. Aber ist diese Verbindung ursprünglich? Ist sie mehr als eine notdürftig vom Redaktor eingesetzte Klammer, zu der in jedem Fall Vs. 1, aber nicht unbedingt auch Vs. 2 und 3*a* gehören? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Zugunsten der Ursprünglichkeit des verbindenden Textes und damit des anfänglichen Zusammenhanges der beiden Kapitel kann man mit Eißfeldt[1] vermuten, durch den Sieg des Elia am Karmel sei Isebel noch mehr veranlaßt worden, den Baal zu begünstigen und die Verehrer Jahwes zu verfolgen. Es läßt sich weiter mit Fohrer[2] auf die seelische Haltung des Israeliten hinweisen, 'den seine Leidenschaftlichkeit und seine Empfänglichkeit der Seele und des Gemüts bestimmen... Elia hat auf dem Karmel triumphiert und ist nach dem Einsetzen des Regens in ekstatischem Hochgefühl vor Ahab hergelaufen. Als Isebel ihn nun bedroht, ist das Hochgefühl verflogen. Er flüchtet und wünscht sich den Tod'.

Durch solche Erwägungen wird der Anstoß, den die Folge der beiden Kapitel bereitet, wohl gemildert, aber nicht beseitigt. Man müßte ihn hinnehmen, wenn die Elia-Überlieferung im Alten

[1] Otto Eißfeldt, *Der Gott Karmel* (SB der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrg. 1953, Nr. 1), S. 37f.
[2] Georg Fohrer, *Elia*, 1957, S. 18.

Testament das verlangte, d.h. wenn diese unbestreitbar aus einem großen, von Anfang an zusammengehörenden Erzählungsstrang bestünde. Das ist jedoch nicht der Fall. Die Überlieferung baut sich vielmehr aus Einzelsagen auf, wie sie 1 Reg 21 und 2 Reg 1 noch erhalten und in 1 Reg 17 und 18 nachträglich mit einander verbunden sind. Das legt es nahe, mit Gunkel,[1] Greßmann,[2] Alt[3] und Jeremias[4] auch 1 Reg 19 als eine einst selbständige und zunächst nicht mit 1 Reg 18 verknüpfte Sage zu beurteilen, deren Anfang nicht mehr sicher rekonstruiert, aber, wie schon angedeutet, über Vs. 3*b* hinaus auch noch in Vs. 2 und 3*a* gefunden werden kann.

Standen die beiden Kapitel anfänglich je für sich, so berechtigt das jedoch keineswegs zum Schluß, sie seien in einem weiteren Sinn nur Varianten oder die eine das Gegenstück zur anderen.[5] Dafür sind sie im Inhalt viel zu verschieden und auch durch den Wechsel im Schauplatz deutlich genug gegeneinander abgegrenzt. Man mag von zwei Episoden im Leben des Elia sprechen, deren Folge sich allerdings nicht mehr angeben läßt.[6] Daß 1 Reg 18:20–40 auf einer Tatsachengrundlage beruht, hat vor allem Alt[7] wahrscheinlich gemacht. Eine solche ist auch für 1 Reg 19 anzunehmen, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß hier die Erinnerung an des Elia nomadische Lebensweise zuverläßig bewahrt sei[8] oder die ganze Szenerie der Einkleidung 'grundlegender theologischer Erkenntnisse', nämlich der Enthüllung eines neuen, vom mosaïschen verschiedenen Gottesbildes diene, das Elia gewonnen habe.[9] Demgegenüber ist zu fragen: Wozu bedurfte es einer solchen Einkleidung, und ist deren Gestalt als Wallfahrt zum Sinai so fernliegend oder unmöglich, daß die wissenschaftliche Kritik auf sie verzichten muß? Das trifft kaum zu; denn wenn es, wie Noth anhand von Num 33:3–49 gezeigt hat,[10] ein Itinerar für palästinische Pilger zum Sinai gab, so macht es keine Mühe, auch Elia in ihrer Reihe zu sehen. Es besteht also kein

[1] Hermann Gunkel, *Elias, Jahve und Baal*, 1906, S. 20ff.
[2] Hugo Greßmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*², 1921, S. 266ff.
[3] Albrecht Alt, *Das Gottesurteil auf dem Karmel* (*Kl. Schr.* II, S. 135).
[4] Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, 1965, S. 65. – Ähnlich auch Carl Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, S. 370; Otto Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, 1950, S. 137 und Artur Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*⁵, 1963, S. 157f.
[5] So Gunkel, *l.c.* (Anm. 1), S. 21 und Greßmann, *l.c.* (Anm. 2), S. 267.
[6] Dabei besteht durchaus die von Alfred Jepsen, *Nabi*, 1934, S. 63f erwogene Möglichkeit, daß die Wallfahrt zum Horeb dem Ereignis auf dem Karmel zeitlich voranging.
[7] *L.c.* (Anm. 3), S. 139ff; vgl. auch Greßmann, *l.c.* (Anm. 2), S. 264.
[8] So Greßmann, *l.c.* (Anm. 2), S. 270.
[9] So Fohrer, *Elia*, S. 89f.
[10] Martin Noth, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai* (PJB 36, 1940, S. 5–28).

Anlaß, die entscheidende Gottesbegegnung, die diesem Propheten zuteil wurde, von seiner Wallfahrt zu trennen und nur die erstere als geschichtlich gelten zu lassen. Damit sollen die mehr sagenhaft ausschmückenden Züge in 1 Reg 19, wie sie in Vs. 4–8 vorliegen, nicht bestritten sein.

Mit diesen Sätzen sind wir über die Einleitung des Kapitels hinaus bereits zu seinem Hauptstück gelangt mit der Theophanie im Mittelpunkt. Sie wird uns im nächsten Abschnitt beschäftigen, doch sei schon hier bemerkt, daß wir mit den meisten neueren Erklärern[1] in Vs. 9*b*–11*a* eine den Inhalt von Vs. 13*b* und 14 vorausnehmende und vielleicht korrigierende Verdoppelung sehen. Ob man noch weiter gehen und in Vs. 9ff überhaupt nicht den alt-überlieferten, sondern nur einen nachträglich eingesetzten Text finden soll, das hängt davon ab, ob in Vs. 12 wirklich eine so vergeistigte und gemilderte Gottesanschauung vorliegt, daß sie einem Elia nicht zugetraut werden darf.[2] Das wird sich bei der Erklärung dieses Verses zeigen müssen.

Anerkanntermaßen ist in Vs. 19–21 der Schluß der Erzählung nur lückenhaft erhalten, da von den drei Aufträgen, die Elia erhält, nur der sich auf Elisa beziehende mitgeteilt wird. Weil nun aber 'Elisas *Salbung* angekündigt und Elisas *Berufung* erzählt wird',[3] ist es nicht einfach an dem, daß der Redaktor die ihm vorliegende Elia-Erzählung am Ende kürzte, um in 2 Reg 8 : 7ff und 9 nach anderer Quelle die Designierung des Hasael durch Elisa und die Salbung des Jehu durch einen Prophetenschüler zu berichten.[4] Er hat vielmehr das Ende der Elia-Erzählung überhaupt unterdrückt und es durch ein Stück aus der Elisa-Tradition ersetzt, das seinerseits mit 2 Reg 2 zusammenhängt, indem es darstellt, wie der zunächst zum Diener des Elia bestellte Elisa nunmehr auch sein Erbe wird.[5] Trotz des eingetretenen Verlustes läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß die alte Erzählung mit dem Bericht darüber endete, wie Elia

[1] Maßgebend ist Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*², 1889, S. 282 Anm. 1, wo auf den Widerspruch zwischen Vs. 11*a* und 13*b* hingewiesen wird.
[2] So Johannes Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*², 1936, S. 57 Anm. 3 und S. 58; Jepsen, *Nabi*, S. 62f und Bruno Balscheit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelitischen Religion*, 1938, S. 106. – Paul Volz, *Prophetengestalten des Alten Testaments*, 1938, S. 119 Anm. 1 (auf S. 121) rechnet mit einem Textverlust hinter Vs. 13*a*.
[3] So Eißfeldt bei Kautzsch-Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* I⁴, 1922, S. 534.
[4] So Gunkel, *l.c.*, S. 25f und Greßmann, *l.c.*, S. 268f.
[5] So mit Alt, *Die literarische Herkunft von I Reg 19, 19–21* (ZAW 32, 1912, S. 123–125) und *Kl. Schr.* II, S. 135 Anm. 2.

ausführte, was ihm zuvor aufgetragen war.[1] Der Auftrag ist für uns im Zusammenhang mit der Theophanie wichtig. Ihr wenden wir uns jetzt zu.

II

Jörg Jeremias übersetzt in seinem von uns früher genannten Buch *Theophanie* auf S. 65f die zugehörigen Verse 11*b* und 12 folgendermaßen: 'Und siehe, Jahwe ging vorüber: ein großer und gewaltiger Sturm, der Berge abriß und Felsen zerbrach,[2] zog vor Jahwe her; aber im Sturm war Jahwe nicht! Nach dem Sturm ein Erdbeben; (auch) im Erdbeben war Jahwe nicht! Nach dem Erdbeben ein Feuer; aber im Feuer war Jahwe nicht! Nach dem Feuer die Stimme einer (Wind-)Stille'. Hier bedarf zunächst das hebräische *qōl d*ᵉ*māmā daqqā* einer Klarstellung, die dadurch erschwert ist, daß das Wort *d*ᵉ*māmā* im Alten Testament außer an unserer Stelle nur noch Ps 107:29 und Hi 4:16 begegnet.[3] Wegen der zugrunde liegenden Wurzel *dāmam* 'stille sein', 'schweigen' muß das Substantiv den allgemeinen Sinn von 'Stille' haben, was für Ps 107:29, wo es die Windstille im Gegensatz zum Sturm meint, ohne weiteres zutrifft.

Um den gleichen Gegensatz geht es auch 1 Reg 19:12, und das hier und Hi 4:16 herzutretende *qōl* wäre höchstens dann merkwürdig, wenn dieses nur laute Geräusche bezeichnete. Das trifft aber nicht zu, kann doch *qōl* auch so viel wie 'Geräusch' bedeuten, das Geräusch von Tritten (Gen 3:8; 2 Sam 5:24 etc.) und das Rascheln eines verwehten Blattes (Lev 26:36). So läßt sich *d*ᵉ*māmā wāqōl* von Hi 4:16 in der Tat mit der Zürcher Bibel durch 'das Flüstern einer Stimme' wiedergeben, und der Wortlaut von 1 Reg 19:12 mag wörtlich mit 'der Ton (das Geräusch) einer leisen (Wind-)stille' übersetzt werden, was sich mit Fohrer[4] freier umschreiben läßt durch: 'die dünne, leise Regungslosigkeit der Windstille'. Die Wiedergabe der LXX φωνὴ αὔρας λεπτῆς hat wohl das im Deutschen beliebte: 'ein leises, sanftes Säuseln' mit veranlaßt.[5] Das entspricht

[1] Mit Gunkel, *l.c.*, S. 25 läßt sich erwägen, ob die alte Sage zum Bericht über die vollzogenen Aufträge hinzu noch den Tod des Elia erzählt habe.
[2] *L.c.*, S. 65 Anm. 4 verteidigt Jeremias wohl mit Recht die Ursprünglichkeit der vielfach als Einschub gestrichenen Worte *wĕḥāzāq m*ᵉ*pārēq hārīm um*ᵉ*šabbēr s*ᵉ*lā'īm*.
[3] *L.c.*, S. 114 nennt Jeremias noch sieben Belege aus der Qumrān-Literatur.
[4] *Elia*, S. 19; vgl. auch Jeremias, *l.c.*, S. 114 und Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, 1960, S. 33.
[5] So Immanuel Benzinger, *Die Bücher der Könige*, 1899, S. 112; Rudolf Kittel, *Die Bücher der Könige*, 1900, S. 152; Greßmann, *l.c.*, S. 266; Eißfeldt, bei Kautzsch–Bertholet, S. 535 und *Der Gott Karmel*, S. 31; Simon Landersdorfer, *Die Bücher der Könige*, 1927, S. 119 und Martin Rehm, *Die Bücher der Könige*[2] (Echter Bibel), 1954, S. 61; ähnlich Montgomery-

wohl dem gewöhnlichen Sprachempfinden, läßt aber den eigenartigen hebräischen Wortlaut allzusehr zurücktreten. Darum würde ich mit älteren Übersetzern[1] lieber sagen: 'der Ton eines leisen Wehens' oder dann ganz wörtlich mit Jeremias: 'die Stimme einer (Wind-)Stille'. Diese beiden Wiedergaben haben auch für sich, daß sie die Stimmung der hebräischen Worte und ihres Zusammenhanges besser andeuten, als das mit dem 'leisen, sanften Säuseln' geschieht, das eher ein idyllisch-beruhigtes Empfinden voraussetzt. Tatsächlich aber liegt ein solches fern, wie schon Gunkel[2] betonte und von Rad, *Theologie* II, S. 33 ausführt: 'Will man aber diese Erscheinung Jahwes durchaus auf ihren erlebnismäßigen Gehalt hin befragen, so war die Situation nach dem Vorüberziehen von Sturm, Erdbeben und Feuer und mit dem Hörbarwerden des feinen Wehens gewiß nicht entspannter oder gar freundlicher, sondern vollends unheimlich geworden; so jedenfalls hat sie auf Elia gewirkt (v. 13)'.

Sturm, Erdbeben, Feuer und der Ton eines leisen Wehens sind die Phänomene, deren der nahende und dann gegenwärtige Jahwe sich bedient. Davon sind die ersten drei die im Alten Testament geläufigen Elemente der Theophanie,[3] nicht aber das vierte, das allein hier in dieser Funktion begegnet. Aber gerade in ihm ist Jahwe dem Propheten nahe, wie die LXX mit ihrem κακεῖ κύριος ausdrücklich feststellt; während Sturm, Erdbeben und Feuer nur das Kommen Jahwes ankündigen oder vorbereiten. Offensichtlich treten die gewöhnlichen Träger oder Zeichen der Theophanie zurück gegenüber einem ungewöhnlichen. So ist die Frage nach dem Sinn dieses besonderen Trägers oder Zeichens der göttlichen Gegenwart gestellt.

Die Antworten, welche bisher gegeben wurden, hat Jörg Jeremias, *l.c.* (Anm. 3), S. 113f verzeichnet zusammen mit den zugehörigen Literaturangaben. Sie brauchen deshalb hier nicht wiederholt zu werden. Es genügt, die von Jeremias unterschiedenen Lösungsversuche zu nennen:

Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, 1951, S. 313f: 'a sound of a light whisper'.

[1] So Carl Friedrich Keil, *Die Bücher der Könige*, 1865, S. 192; Otto Thenius, *Die Bücher der Könige*², 1873, S. 233; August Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, 1887, S. 372; ähnlich auch Roland de Vaux, *Les livres des rois* (Bible de Jérusalem)², 1958, S. 111 mit den Worten: 'le bruit d'une brise légère', bzw. in der Anmerkung: 'le murmure d'un vent tranquille'.

[2] *L.c.*, S. 24. Gunkel schreibt: 'Und auch gerade das leise Wehen ist als eine Offenbarung des göttlichen Geist-Wesens nach antiker Auffassung geheimnisvoll-schaurig'.

[3] Die entsprechenden Belege bei Jeremias, *Theophanie*, passim.

1. Eine naturhaft-ästhetische Deutung, die 'den Zweck der Schilderung darin sieht, daß die von aller Natur gelöste erhabene Majestät Gottes zum Ausdruck gebracht wird'.

2. Eine moralisierende Deutung, welche die Theophanie als Mahnung an Elia zur Sanftmut versteht.

3. Eine spiritualisierende Deutung. Nach ihr geht es um eine über Ex 19 hinausführende, geistigere Gottesauffassung, in der man mitunter bereits den 'persönlich geistigen Gott der Propheten' verkündet sieht.[1]

Jeremias lehnt alle drei Versuche ab mit Gründen, die ich mir ohne weiteres zu eigen machen kann. Er schreibt (S. 114): 'Sowenig die erste Lösung befriedigt, da man ästhetische Schilderungen kaum an so zentraler Stelle im AT finden dürfte, so entschieden ist auch die zweite, dem Fortgang der Erzählung geradezu widersprechende Deutung abzulehnen. Der dritten Interpretation muß man vorwerfen, daß sie abendländische Vorstellungen – Vergeistigung des Wesens Gottes(!) – an eine stark am Konkreten interessierte Erzählung des Orients heranträgt'.

Im Anschluß daran unternimmt Jeremias (S. 114f) den Versuch, die abgelehnten falschen Deutungen durch eine neue und bessere zu ersetzen, wobei er mit Recht davon ausgeht, es stehe '(Wind-) Stille in betontem, polemisierenden Gegensatz zu den Naturgewalten des Sturmes, Erdbebens und Feuers'. Und er meint, die Polemik richte sich gegen Vorstellungen in Israels Umwelt, wo man das Kommen der Götter mit den Naturgewalten verband.[2] Als Gegensatz dazu und in Abwehr dessen habe es vielleicht in Israel Kreise gegeben, 'die von einem Kommen Jahwes in der '(Wind-)Stille' sprachen und von einer in Israel oft durchgeführten Verknüpfung Jahwes mit den verderblichen Naturgewalten nichts wissen wollten... Dann hätte man in diesen Kreisen nicht eine verfeinerte Gottesauffassung vorgetragen, sondern der Vermischung der Jahwe-Religion mit den Umweltreligionen entgegentreten wollen'.

Der Versuch verdient ohne Zweifel Beachtung, weil er im Bereiche dessen bleibt, was im alten Israel möglich gewesen sein kann

[1] So außer Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* II⁴, 1961, S. 4 Anm. 19, den Jeremias nennt, auch de Vaux, *Bible de Jérusalem*, S. 111.
[2] Belege dafür bei Jeremias, *l.c.*, S. 73–90.

und falsche Modernisierungen vermeidet. Aus den folgenden Gründen vermag er mich trotzdem nicht zu überzeugen:
1. Ist es wahrscheinlich, daß eine so pragmatische, an der konkreten Aufgabe des Elia orientierte Erzählung ein Stück Gotteslehre enthält, die mit dem Anliegen des Propheten unmittelbar nichts zu tun hat? Diese Frage kann selbstverständlich auch gegenüber der dritten der älteren Deutungen gestellt werden.
2. Wie man weiss, hebt mit Elia der Kampf gegen den religiösen Synkretismus in Israel an, den Hosea, der junge Jeremia, das Deuteronomium[1] und auch noch Tritojesaja (Jes 57:4ff) weiterführen. Hätte es nun wirklich zur Zeit des Elia Kreise gegeben, 'die von einem Kommen Jahwes in der '(Wind-)Stille' sprachen und von einer in Israel oft durchgeführten Verknüpfung Jahwes mit den verderblichen Naturgewalten nichts wissen wollten', wäre dann nicht entsprechend irgendeine Nachwirkung davon im Alten Testament zu erwarten? Eine solche gibt es aber nicht. Weder läßt sich Ps 107:29 und Hi 4:16 Derartiges entnehmen, noch verlieren die 'verderblichen Naturgewalten' ihren Platz in den Theophanie-Texten, wo sie im Gegenteil bis in die spätvorexilische, exilische und nachexilische, ja nachalttestamentliche Zeit hinein erhalten sind.[2]

Natürlich ist es leichter, Falsches abzuweisen, als etwas Neues und vielleicht Besseres an die Stelle zu setzen. Dennoch wage ich es, und gemäss dem ersten meiner Gründe gegen Jeremias muß die Lösung in einer Richtung gesucht werden, die nicht in eine über dem Text liegende Höhe führt, sondern die ihm so folgt, daß die Elemente der Theophanieschilderung von Vs. 11*b* und 12 in einer Beziehung zum Auftrag von Vs. 15f und zu den Ankündigungen von Vs. 17f stehen.

Eine solche Beziehung verrät sich, wie uns scheint, bereits äußerlich darin, daß dem Sturm, Erdbeben und Feuer, die als konkret wahrnehmbare Phänomene Jahwes Kommen anzeigen, mit der Salbung von Hasael, Jehu und Elisa drei Aufträge entsprechen, die ebenfalls ein konkretes und sichtbares Geschehen bedeuten. Noch wichtiger ist der innere Zusammenhang, der sich ergibt, wenn man hier wie dort auf die Folgen achtet. Sturm, Erdbeben und Feuer sind Mächte des Verderbens, eine so selbstverständliche Tatsache, daß sie der Text nur beim Sturm nennt in den Worten: 'ein großer

[1] Vgl. dazu Otto Bächli, *Israel und die Völker*, 1962, S. 70ff und S. 104ff.
[2] Vgl. Nah 1:2*a*, 3*b*–6; Hab 3:3–15; Ez 1:4; Jes 59:15*b*–19; 66:15f; Ps 50:2f; Hag 2:6, 21; Sach 9:14 und die bei Jeremias S. 52f genannten Stellen aus äth. Henoch und Ass. Mosis.

und gewaltiger Sturm, der Berge abriß und Felsen zerbrach' (Vs. 11). Von brutal-verderblicher Wirkung wird nach Vs. 17 aber auch die Salbung der beiden Könige und des Propheten sein, weil sie alle dazu bestellt sind, das Schwert zu handhaben und politische Umwälzungen mit grausamen Folgen einzuleiten.

Gegenüber Sturm, Erdbeben und Feuer ist der *qōl d^{e}māmā daqqā* 'der Ton eines leisen Wehens' ein zwar wohl auch unheimliches, aber nicht Verderben bringendes, ein unscheinbares und kaum wahrnehmbares Phänomen, in dem dennoch gerade Jahwe nahe ist. Ist es mit dieser Eigenart nicht geheimnisvoll der vierten Ankündigung an Elia, nämlich den 7000 ähnlich, die Jahwe in Israel übriglassen wird, 'jegliches Knie, das sich vor Baal nicht beugte, und jeglichen Mund, der ihn nicht küßte?' Diese 7000 sind zwar sehr viel im Vergleich mit dem Propheten, der in seiner Verzweiflung klagte, allein von allen, die noch an Jahwe glaubten, übriggeblieben zu sein (Vs. 14); sie bedeuten aber sehr wenig gegenüber dem ganzen Volk, dessen Zahl für eine spätere Zeit die 60 000 Grundbesitzer ahnen lassen, mit deren Hilfe Menahem nach 2 Reg 15:19f den an Assur zu leistenden Tribut aufbrachte.[1] So wenig die 7000 bei solchen Blickpunkt auch sein mögen, Jahwe ist mit oder bei ihnen; denn *er* 'läßt sie übrig', d.h. er schafft und garantiert ihren Bestand. An den 7000 hängt die Weiterexistenz des Gottesvolkes, darum sind sie das eigentliche Ziel von Jahwes Handeln, der Bereich, wo er gegenwärtig ist. Im Unterschied dazu sind die spektakulären Aufträge an Elia nur Durchgangsstadien, Maßnahmen des Gerichts, die dem erwähnten Ziel dienen. Jahwe ist auch ihr Urheber, aber sie sind nicht der Bereich seiner eigentlichen Gegenwart.

So bedeutet die Gottesbegegnung mit ihren vier Elementen eine Vorbereitung für die Zukunft des Propheten, im besonderen auf die 7000 hin, die er selber weder zusammenbringen noch wahrnehmen kann. Daß sie aber dasein werden, muß er einfach glauben, und dafür bietet ihm das vierte Element der Theophanie Gewähr.

Es mag zum Schluß noch einmal unterstrichen sein, daß Elia nicht zu einer höheren Gotteserkenntnis geführt wird, sondern, daß ihm Jahwe in einer bestimmten Situation sein differenziertes Handeln für sein Volk offenbart und ihn so in den Stand setzt, seine prophetische Wirksamkeit wieder aufzunehmen.

Bern J. J. STAMM

[1] Vgl. Martin Noth, *Geschichte Israels*², 1954, S. 233 Anm. 5.

DER AUSDRUCK ‘ΕΩΣ ’ΕΣΧΑΤΟΥ ΤΗΣ ΓΗΣ (APOSTELGESCHICHTE 1:8) UND SEIN ALTTESTAMENTLICHER HINTERGRUND

Der Freund und Kollege, zu dessen Ehren diese Festschrift herausgegeben wird, hat sich als Alttestamentler immer sehr darum bemüht, das Alte Testament in Zusammenhang mit dem Neuen und mit der christlichen Theologie zu sehen unter Wahrung der Eigenart des Alten Testamentes. Deshalb wird es nicht wundernehmen, wenn hier auch ein kleiner Beitrag von neutestamentlicher Seite geboten wird, in der diese Verbindungslinie sichtbar und der weite Ausstrahlungsbereich der prophetischen Botschaft hörbar wird. Daß ich wie ‘Saul unter den Propheten’ auftreten darf, verdanke ich der langjährigen und fruchtbaren Freundschaft, die mich mit dem Jubilar verbindet.

I

Die Worte, die Jesus laut Apostelgeschichte 1:8 bei seiner Himmelfahrt gesprochen hat: ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, gehören zu den wichtigsten des ganzen Buches. Sie haben den Wert einer Schlüsselstellung, denn nach der Meinung vieler Forscher wird hier vom Verfasser, den wir aus Bequemlichkeitsgründen ‘Lukas’ nennen, die Zielsetzung und der Plan seines zweiten Buches angegeben.

Die Erwartungen, mit denen man diesen Teil seines Doppelwerkes zu lesen beginnt, werden rasch getäuscht. Den Gepflogenheiten antiker Schriftstellerei entsprechend[1] gibt Lukas in Apg 1:1f eine kurze Zusammenfassung des ersten Buches; danach erwartet man normalerweise eine Inhaltsangabe des 2. Teiles, zumal auch in Vs. 1 das Wörtchen μέν gebraucht wird. Diese wird jedoch nicht gegeben, das μέν wird nicht von einem δέ aufgenommen, wie es das griechische Sprachempfinden nahelegt. Schon oft ist darauf hingewiesen worden, daß die Einleitung in Unordnung geraten sein muß. Deshalb hat man weiter gesucht und in den angeführten Worten von Vs. 8 eine Antwort auf die Frage zu finden gemeint, welches Ziel sich Lukas eigentlich gesteckt hat, als er die Apostel-

[1] Vgl. W. C. van Unnik, *The ‘Book of Acts’ the confirmation of the Gospel*, Novum Testamentum IV (1960), p. 30.

geschichte zu schreiben anfing und dem Evangelium anschloß. Es 'enthält Programm und Dispositionsschema des Buches', bemerkt Conzelmann.[1]

Da in der Apostelgeschichte Jerusalem die erste und Rom die letzte Stadt ist, die erwähnt wird, deutet man diese beiden auch oft als Ausgangs- und Zielpunkt des Buches. Kurz und einfach schreiben Feine-Behm: 'Das Buch schildert den Weg des Ev. v. Jerusalem nach Rom'[2] und in der Neufassung dieser Einleitung erklärt Werner Kümmel: 'Der Verf. der Apg. hat zur Durchführung seiner Absicht, Gottes Heilshandeln in Christus erst mit der Predigt an die Heiden in Rom als zum Ziele gekommen darzustellen,...'[3] Eine große Wolke von Zeugen für diese Auffassung könnte angeführt werden, aber das erübrigt sich wohl, da diese Meinung in der neutestamentlichen Wissenschaft weitverbreitet ist. Das Buch schildert also den Fortschritt des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, und wenn in 1:8 mit Jerusalem angefangen wird, liegt die Folgerung auf der Hand, daß hier auch das Ende angegeben wird, dh. daß mit den Worten ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς gesagt wird: 'bis nach Rom'. In einem jüngst erschienenen Buch, einer Berichterstattung über 'die redaktionsgeschichtliche Methode', sagt J. Rohde ohne irgendwelche Erläuterung, also als geläufige Meinung: 'Beherrscht wird also das Bild der Apostelgeschichte von dem Bild eines siegreichen Fortschritts des Evangeliums, und damit wird das als Inhalt dieses Buches in Apg 1:8 bezeichnete Vorhaben durchgeführt, den Weg des Evangeliums von Jerusalem über Judäa und Samarien *bis an die Enden der Erde* zu zeigen, *womit Rom, vielleicht sogar das ganze Gebiet innerhalb des Imperium Romanum* gemeint sein dürfte;'[4] man beachte: erst Rom, dann 'vielleicht sogar...'

Diese Auffassung, daß hier 'Rom' gemeint ist, wird auch in den drei bedeutenden Kommentaren zur Apg, die im letzten Jahrzehnt in Deutschland erschienen sind, vertreten und verteidigt. Und das Gewicht dieser Kommentare und ihrer Verfasser könnte vielleicht diesem Konsensus ein kanonisches Ansehen verschaffen. Zwar spricht Conzelmann seine Meinung nicht mit runden Worten aus, aber aus seinen Andeutungen geht sie doch klar hervor, wenn er zu

[1] H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, S. 22.
[2] P. Feine-J. Behm, *Einleitung in das Neue Testament*[9], Heidelberg 1950, S. 75.
[3] P. Feine-J. Behm-W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*[12], Heidelberg 1963, S. 105.
[4] J. Rohde, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Berlin o.J. (1965), S. 140. [Kursivierung von mir, v.U.]

den fraglichen Worten bemerkt: '13:47 (Jes 49:6); Ps Sal 8:15 (Rom!)'.[1] Ernst Haenchen dagegen ist ganz unmißverständlich, wenn er schreibt: 'indem es (das Jesuswort 1:8, v.U.) den Gang der christlichen Mission von Jerusalem bis, zum Ende der Erde angibt, beschreibt es zugleich den Inhalt der Apostelgeschichte: den Lauf des Evangeliums von Jerusalem bis Rom,'[2] und zur Erläuterung der letzten Worte des Verses sagt: 'Diese Wendung hat Lk aus Jes 49:6 entnommen, das Apg 13:47 als Auftrag an die christliche Mission ausgelegt wird. Mit diesen meint die LXX einfach, ferne Länder; in Ps Sal 8:15 geht es auf Rom. Dem entspricht es, daß in der Apg als fernstes Land Rom sichtbar und von der Mission erreicht wird.'[3] Auch Stählin sieht hier das Programm des Lukas ausgedrückt; seiner Meinung nach ist das Ziel jetzt Rom, denn 'das Ende der Erde sind hier nicht etwa die Säulen des Herkules, sondern die Welthauptstadt; wer die Herrschaft in der Hauptstadt des Reiches erlangt, der hat sie grundsätzlich bis an seine äußerste Grenze';[4] hier wird also jede andere Auffassung als 'Rom' abgewiesen.

Es ist mir nicht bekannt, wer zum ersten Male diese Auffassung, daß ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς Rom bedeutet, vertreten hat. Jedenfalls kann sie sicher bald ihre Jahrhundertfeier begehen, denn sie findet sich schon bei Franz Overbeck, jedoch ohne Verweis auf die Stelle Ps Sal 8:15.[5] H.J. Holtzmann verwies auf 1 Clemens 5:7 ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως und kommentierte: 'die Endstation... ist Italien'.[6] Auch Baljon setzte sich für Rom ein, und obwohl er sah, daß der Ausdruck merkwürdig ist, gibt er diese Exegese ohne irgendwelche Beweisführung.[7] Andere Vertreter dieser Interpretation sind R.J. Knowling (± 1910), R.B. Rackham (1912), A. Loisy (1920), F.J. Foakes-Jackson (⁶1945) und J. Keulers (²1952) in ihren Kommentaren zur Stelle.[8] Dabei wird von Foakes-Jackson und Keulers zur Unterstützung auch das Argument gebraucht, daß, wenn man in

[1] H. Conzelmann, *a.a.O.*, S. 22.
[2] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*¹⁴, Göttingen 1965, S. 112–113.
[3] E. Haenchen, *a.a.O.*, S. 112, Anm. 6. Er fügt noch hinzu: 'Lk. bezieht 2:32 Jes 49:4 auf Jesus. Aus dem in ihm erfüllten Gotteswillen entnimmt Lukas die Weisung Apg 1:8'.
[4] G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1962, S. 18.
[5] F. Overbeck, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1870, S. 6: 'kann der Verf. ... nur Rom in Sinne haben ... enge Beziehung ... zur Anlage der AG.' – Overbeck folgt hier de Wette.
[6] H.J. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*³, Tübingen-Leipzig 1901, S. 25.
[7] J.M.S. Baljon, *Handelingen der Apostelen*, Utrecht 1903, S. 5: 'Rome bedoeld, al moeten wij toestemmen, dat deze uitdrukking voor Rome minder gepast is'. – In seinem *Grieksch-Theologisch Woordenboek op het Nieuwe Testament*², Utrecht 1908, S. 377, s.v. gibt er als Übersetzung 'het einde der aarde' ohne weitere Diskussion.
[8] Nur mit Verfassernamen sind hier die Kommentare zur Apostelgeschichte angeführt.

der Welthauptstadt predigt, die Möglichkeit gegeben ist, es bis zum Ende der Welt zu können.[1]

Wie es in der neutestamentlichen Exegese üblich und wohl auch zu erwarten ist, sind nicht alle Ausleger dieser Meinung. Sie wird bestritten in den Kommentaren von H.H.Wendt (6–71888), E.Jacquier (21926), K.Lake- H.J.Cadbury (1933). Sie fassen die Worte als Andeutung von 'le monde entier' (Jacquier) oder unter Verweis auf die LXX von 'distant lands... without any conscious reference to any one place' (Lake-Cadbury).[2] Auf 'Heidenland' geht die Auslegung von O.Bauernfeind (1939) und F.W.Grosheide (1942),[3] während C.S.C.Williams (1957) sie im Literalsinne auffaßt, wobei er auf Römer 15:19 verweist. G.Hoennicke (1913) vergleicht Apg 13:47 und 1 Clemens 5:7 und bemerkt: 'örtlich bis ans Ende der Welt'.

Nicht sehr klar ist die Exegese von E.Preuschen (1912), wenn er sagt, 'entspricht der Darstellung der Act.', zum Vergleich 1 Clem 5:7 anführt, aber weiter nichts bemerkt. Soll man hieraus schließen, daß er auch 'das Ende der Welt' mit 'Rom' gleichsetzt? Stillschweigend gehen an der Sache vorüber R.Knopf (31917), Th.Zahn (1920), J. de Zwaan (21931), Th. Steinmann (41934), A. Wikenhauser (21953), G.H.C.Mac Gregor (1954) und J.Dupont-L.Cerfaux (1958). Da diese Exegeten keine Bemerkungen zur Stelle machen, haben sie wahrscheinlich hier kein Problem gefunden; so dürfen wir sie wohl als Vertreter der buchstäblichen Auffassung ('das Ende der Welt' = die äußerten Länder der Erde, nach damaliger Kenntnis) betrachten.

Eine schwankende Zwischenstellung wird von H.W.Beyer (41947) und F.F.Bruce eingenommen. Der Erstere schreibt: 'Gelegentlich wird Rom so benannt.[4] Es kann aber auch an die damals bekannten Grenzen der Kulturwelt vom Schwarzen Meer bis zum Atlantischen

[1] Foakes-Jackson, p.4: 'Finally, Paul preached in Rome, the capital of the world; and thus was attained the possibility of spreading the word to the end of the earth'. Keulers, S.35: 'Schijnt volgens Lc Rome aan te duiden... Men kan inderdaad Rome als het eindpunt van de prediking der apostelen beschouwen, maar de naam van deze stad, die het centrum der toenmalige wereld was, opent een perspectief op het geweldige arbeidsveld, dat hun opvolgers te bewerken zullen hebben.' (Frage: wo ist von Nachfolgern die Rede?).

[2] Bei Jacquier und Lake-Cadbury wird auch gesagt, daß in Ps Sal 8:15 auf das Kommen vom Pompeius aus Rom oder Italien angespielt wird, aber verneint, daß diese Stelle von irgendeine Bedeutung für Apg 1:8 wäre.

[3] Bauernfeind, S.22: 'irgendein Heidenland am Ende der Erde'. – Grosheide, S.20: 'het land, waarvan de Jood weet, dat het bestaat, maar dat buiten zijn gezichtskring ligt, het heidenland'.

[4] Beweisstellen werden für diese Erklärung nicht gegeben, aber ohne Zweifel bezieht sich das auf Ps Sal 8:16.

Ozean gedacht sein.' Bruce kommentiert 1949 folgendermaßen: 'Ps Sal 8:16 from Rome; this sense may be in the writer's mind, since the book ends with Paul's arrival in Rome, but the expression in a wider sense is common in LXX', aber 1954 tritt er für den buchstäblichen Sinn ein: 'nothing short of that is to be the limit of the apostolic witness', wobei in einer Anmerkung gesagt wird: 'it has been suggested... a direct reference to Rome as in *Psalms of Solomon* 8:16... But we need not limit the sense in the present context'.

Hiermit dürfen wir die Übersicht über die vorherrschenden Auffassungen beschließen. Von allen Kommentaren wird der Ausdruck ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς in einem geographischen Sinne aufgefaßt. Das ist wohl im ganzen Kontext mit der Erwähnung von Jerusalem, Judäa und Samaria das einzig mögliche und richtige.[1] Aber was bedeuten dann die Worte ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς: bis ans Ende der Welt – bis ins Heidenland – bis Rom? Das macht einen großen Unterschied in geographischer Hinsicht und deshalb auch für den Gedanken des Lukas. Was ist hier die richtige Bedeutung, oder sind wir gezwungen, wie so oft in der biblischen Exegese, mit einem resignierten 'non liquet' zufrieden zu sein?

In früheren Veröffentlichungen habe ich mich für die buchstäbliche Auffassung ausgesprochen. Die Tatsache, daß in den letzten, maßgebenden deutschen Kommentaren, deren Verfasser bewährte und von mir hochgeschätzte Exegeten sind, so ohne Schwanken für Rom plädiert wird, hat mich dazu angeregt, die Frage neu zu überprüfen, um, wenn möglich, eine Entscheidung zu erreichen.

II

Die richtige Antwort kann natürlich nur gefunden werden, wenn wir zuerst festgestellt haben, was die Worte ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς für *griechische* Leser bedeuteten, bzw. bedeuten könnten. Was haben sie bei diesem Ausdruck vor Augen gehabt?

[1] J.H. Crehan, *The purpose of Luke in Acts*, in: F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, Berlin 1964, Bd. II, p. 366 möchte ἐσχάτου als Maskulinum auffassen; obwohl das grammatisch möglich ist, scheint es mir ganz sinnwidrig, da andere geographische Namen vorangehen. Er kommt zu dieser sonderbaren Auffassung, weil 'it is hard to think that Luke would have regarded Rome as the ends of the earth or even as one end. The words "to the end of the earth" are scriptural and repeated by Paul in Acts 13:47... While Rome could hardly fit the description of "the last place on earth", it should not cause surprise if Theophilus was spoken of as "the last man on earth" and indeed the word ἐσχάτου might be masculine or neuter indifferently'. Was in diesem Zitat im Anfang bemerkt wird ist zwar richtig, die Schlußfolgerung aber ganz abwegig.

Bevor wir diese Frage zu beantworten versuchen, möchte ich zwei Vorbemerkungen machen:

a) An sich ist es natürlich ein wenig sonderbar annehmen zu müssen, daß für Lukas Rom das 'Ende der Welt' war. Baljon hat das gefühlt; nichtsdestoweniger dekretiert er 'ex cathedra', daß Lukas dieser sonderbaren Ansicht war. Die Argumente von Foakes-Jackson, Keulers and Stählin (oben S. 337f) sind auch ein Zeichen der exegetischen Verlegenheit: Rom soll dastehen, aber dann muß das doch in der einen oder anderen Weise mit dem Wortlaut des Textes verbunden werden. Es scheint mir schon im politischen Bereich sehr fragwürdig, ob die Besetzung einer Hauptstadt auch die Oberhoheit über das ganze Reich impliziert; die Profangeschichte zeigt sehr viele Beispiele, daß dies nicht der Fall war. Und gilt es für die Missionsgeschichte? Die Frage sollte bestimmt verneint werden. Zudem kann man nicht sagen, dass Apg 28 so etwas wie die Beschreibung einer 'geistlichen Besetzung' Roms ist, zumal es da schon Christen gab, bevor Paulus dorthin kam (Apg 28:15 und der Römerbrief). Dabei muß man sich noch fragen, ob Lukas so naiv und dumm gewesen sei, daß er Rom für 'das Ende der Welt' ansah. Sein ganzes Buch zeigt ihn als einen Mann gewisser Bildung, der z.B. bestimmte literarische Gepflogenheiten kannte. Es ist immer möglich, daß er in der Schule eine ungenügende Note in Geographie bekommen hatte. Aber davon wissen wir nichts, und 'in dubiis pro reo'. Aber ist es wahrscheinlich? In Apg 2:9ff zeigt er Kenntnisse von Ländern auch außerhalb der Grenzen des römischen Reiches und im weiteren Verlauf seiner Darstellung zeigt er sich geographisch gut informiert. Bevor man ihn einer Ungenauigkeit oder Dummheit bezichtigt und die *Möglichkeit* zur *Sicherheit* erhoben wird, soll doch erst der sprachliche Sachverhalt genau geprüft werden.

b) Man soll sich davor hüten, nicht einem Zirkelschluß zum Opfer zu fallen. Man darf nicht folgendermaßen argumentieren: 1) Lukas hat in diesem Vers sein Programm entfaltet; 2) sein Buch endet in Rom; 3) also ist 'das Ende der Welt' gleich Rom; *quod erat demonstrandum*! Denn damit hat man schon von vornherein *angenommen*, daß Lukas hier ein Programm für sein Buch gibt, aber das sagt er nicht und es wird auch durch den Kontext nicht direkt nahegelegt. Apg 1:8 enthält zwar ein Programm, aber *von Jesus für die Apostel*. Es ist an sich unbestreitbar, daß die Apostelgeschichte als letzte Stadt Rom erwähnt, aber bedeutet das auch, daß die Welthauptstadt für Lukas 'das Ende der Welt' war? Dann soll doch erst auf

philologischem Wege gezeigt werden, daß ἔσχατον τῆς γῆς ein polyvalenter Ausdruck war und daß damit nicht an die äußerste Grenze der Welt gedacht werden muß, sondern daß damit auch etwas Vages gemeint sein kann. Man darf nicht präjudizieren und das Ende von Lukas' Buch mit dem Ende des Auftrags Jesu gleichsetzen. Es könnte doch sehr wohl sein, daß in der Wiedergabe der Worte Jesu ein weiteres, allumfassendes Ziel für die Aufgabe der Apostel gesteckt ist. Diese Auffassung wird durch die deutliche Parallele im Evangelium 24:47f sehr nahegelegt: καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (Christus) μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, – ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ. ὑμεῖς μάρτυρες τούτων.[1]

Von vielen Exegeten wird sehr richtig darauf hingewiesen, daß der Ausdruck sich auch in Apg 13:47 findet. Als die Juden im pisidischen Antiochien Paulus' Predigt verworfen hatten, kündigte der Apostel an, daß er sich zu den Heiden wenden werde. Das ist wirklich ein bedeutender Wendepunkt, speziell nach den Ausführungen des Apostels in diesem Kapitel (13:16ff). Es wird stark unterstrichen durch das Einführungswort ἰδού, das immer auf etwas besonderes hinweist:[2] ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη (Vs. 46). Dabei soll man jedoch bedenken, daß dieser Wendepunkt hier nicht absolut ist, denn im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte fängt Paulus immer wieder, wenn möglich, seine Mission bei den Juden an, wobei sich, fast thematisch, auch immer wieder dieselbe Scheidung von den Juden und dieselbe Hinwendung zu den Heiden wie in Antiochien vollzieht. Deshalb hat die Szene hier paradigmatische Bedeutung. Dabei handelt Paulus nicht aus eigener Initiative, sondern im Auftrag des Herrn: οὕτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος· τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. (Zitat aus Jes 49:6). Bemerkenswert bei dieser Anführung sind zwei Punkte: erstens, daß sie nicht wie in den Testimonien bei Barnabas 14:8 und Justinus Martyr, *Dial. c. Tryphone* 121:4 auf Christus bezogen wird (vgl. auch Lk 2:32), sondern auf den Apostel; zweitens, daß in diesem Zusammenhang und für die Argumentation in diesem Passus die erste Vershälfte εἰς φῶς ἐθνῶν genügt hätte und der zweite Teil eigentlich überflüssig ist; die Übernahme des *ganzen* Verses hat also hier eine besondere Bedeutung. Hier werden jetzt wieder dieselben Worte laut als Auftrag des Herrn, die man auch

[1] Vgl. auch Marc 13:10, Matth 24:14 (keine Parallele dort in Lukas).
[2] W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*[5], Berlin 1958, Sp. 733.

in 1:8 findet. Jetzt sind sie auch auf Paulus bezogen, der natürlich bei dem Auftrag im 1. Kapitel nicht anwesend war. Also gilt für ihn derselbe Befehl 'bis zum Ende der Welt' wie für die anderen Apostel.

Obwohl diese Stelle für die ganze Anschauung des Lukas von großer Wichtigkeit ist, ist sie für unsere Speziellfrage nicht entscheidend, weil nicht angegeben wird, was unter dem ἔσχατον τῆς γῆς verstanden wurde. Man kann nur sagen, daß hier keine *Parallelismus membrorum* vorliegt und die syntaktische Struktur nicht einfach auf Identität von 'Heiden' und 'das Ende der Erde' weist, sondern daß die zweite Satzhälfte weiterführend besagen will, daß dieses Heil die ganze Wet umfassen wird.

Hier taucht also unsere Frage wieder auf: ist dies ein Hinweis auf Rom (Apg 28) oder aber hat Lukas hiermit angedeutet, daß er von einer Reise des Paulus nach Spanien wußte, in derselben Weise etwa, wie er in Apg 20:25 auf des Apostels Tod anspielt? Wir brauchen hier die Diskussion über die Spanienreise, die sich meistens um die exakte Interpretation von 1 Clemens 5:7 ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως dreht, nicht wieder aufzunehmen. Denn selbst wenn die (bis heute noch immer hypothetische) Spanienreise des Paulus sich einwandfrei beweisen ließe, dann besagt das noch nichts über den Sprachgebrauch des Lukas, und zweitens soll bedacht werden, daß es sich um einen Marschbefehl für Paulus handelt, wobei nicht – auch nicht *implicite* – gesagt wird, daß er ihn bis zum letzten Ende ausgeführt hat.

Das einzige, was sich dieser Stelle Apg 13:47 für unsere Frage entnehmen läßt, ist die Gewißheit, daß der Ausdruck dem Lukas aus dem A.T. bekannt war.

Da erhebt sich die Frage, weshalb die neueren Ausgaben des N.T. diesem Faktum keine Rechnung tragen. Bei Nestle-Aland z.B. sind die Worte ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (1:8) weder durch Fettdruck als Zitat gekennzeichnet, wie das in anderen Fällen so oft geschieht, noch sind sie durch einen Verweis am Rande auf Jes 49:6 oder Apg 13:47 besonders hervorgehoben.

III

Was hat ein *griechischer* Leser sich bei dem ἔσχατον τῆς γῆς vorgestellt?

Für einen (jüngeren) christlichen Zeitgenosse des Lukas können wir das genau feststellen. In 28. Kapitel des 1. Klemensbriefes, wo

der Verfasser ausführt, daß niemand Gott entgehen kann (28:4 ποῖ οὖν τις ἀπέλθῃ ἢ ποῦ ἀποδράσῃ ἀπὸ τοῦ τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος), wird in Vs. 3 Ps 138 (139):7ff zitiert in einer Fassung, die von der der LXX abweicht: ποῦ ἀφήξω καὶ ποῦ κρυβήσομαι ἀπὸ τοῦ προσώπου σου;
ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ ἐκεῖ εἶ·
ἐὰν ἀπέλθω εἰς τὰ ἔσχατα τῆς γῆς, ἐκεῖ ἡ δεξιά σου·
ἐὰν καταστρώσω εἰς τὰς ἀβύσσους, ἐκεῖ τὸ πνεῦμά σου.

Hier ist deutlich eine in der ganzen alten Welt bekannte Dreiteilung des Universums gezeichnet, die im Original in dieser Form nicht vorkommt, denn da werden in Vs. 8 Himmel und Unterwelt, in Vs. 9 Ost und West mit folgenden Worten einander gegenübergestellt: ἐὰν ἀναλάβοιμι τὰς πτέρυγάς μου κατ' ὄρθρον·
καὶ κατασκηνώσω εἰς τὰ ἔσχατα τῆς θαλάσσης.

Dabei ist das Meer wie so oft im Alten Testament das Mittelmeer, der Westen,[1] und ἔσχατα τῆς θαλάσσας ist eine Umschreibung für den äußerten Westen. Im 1. Klemensbrief ist das geändert – durch wen, brauchen wir nicht zu erörtern –, aber es ist in dem Zusammenhang deutlich, daß hier mit τὰ ἔσχατα τῆς γῆς die ganze Erde ohne einzige Ausnahme (sonst wäre die Aussage ja sinnlos) gemeint ist. Es bedeutet hier die äußerte Grenze der Erde, nicht eine unbestimmte weite Ferne oder so etwas wie das Heidenland im allgemeinen.

Das versteht sich, weil im Griechischen ἔσχατος immer das 'letzte', das 'äußerste' in verschiedener Hinsicht bedeutet, auch geographisch.[2] Die bei 1. Klemens vorliegende Auffassung stimmt mit der in der griechischen Literatur geläufigen überein: die ἔσχατα τῆς γῆς sind die am Rande der (als flache Scheibe gedachten) Welt liegenden Teile. Wenn z.B. Herodot die an der Grenze der damals bekannten Welt wohnenden Völker aufzählt, spricht er immer von ἔσχατος: III, 106 τοῦτο μὲν γὰρ πρὸς τὴν ἠῶ ἐσχάτη τῶν οἰκεομένων ἡ 'Ινδική ἐστι; III, 107 πρὸς δ' αὖ μεσαμβρίης ἐσχάτη 'Αραβίη τῶν οἰκεομένων χωρέων ἐστι; III, 114 ἀποκλινομένης δὲ μεσαμβρίης παρήκει πρὸς δύνοντα ἥλιον ἡ Αἰθιοπιη χώρη ἐσχάτη τῶν οἰκεομένων und III, 115 αὗται μὲν νῦν ἔν τε τῇ 'Ασίῃ ἐσχατιαί εἰσι καὶ ἐν τῇ Λιβύῃ. περὶ δὲ τῶν ἐν τῇ Εὐρώπῃ τῶν πρὸς ἑσπέρην ἐσχατιέων ἔχω μὲν οὐκ ἀτρεκέως λέγειν. Und als er in III, 25 erzählt, wie Kambyses eine Expedition gegen die Äthiopier falsch vorgeplant hatte, sagt er, daß Kambyses nicht da-

[1] L. Köhler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, S. 383.
[2] W. Bauer, *Wörterbuch*, Sp. 620f; G. Kittel, ἔσχατος in: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1935, Bd. II, S. 694f.

mit rechnete, ὅτι ἐς τὰ ἔσχατα γῆς ἔμελλε στρατεύεσθαι.[1] Walter Bauer[2] verweist auf einige Stellen in der griechischen Literatur, die ganz eindeutig und klar sind, wie Demosthenes, *Epist.* 4:7 καὶ ἐῶ Καππαδόκας καὶ Σύρους καὶ τοὺς τὴν Ἰνδικὴν χώραν κατοικοῦντας ἀνθρώπους ἐπ' ἔσχατα γῆς, Crates, *Epist.* 31 ζήτει δὲ ἄνδρας σοφοὺς κἂν δέῃ ἐπ' ἔσχατα γῆς ἀφικνεῖσθαι und Apollonius Rhodius, *Argonautica* II, 418 (von Colchis) Πόντου καὶ γαίης ἐπικέκλιται ἐσχατιῇσιν enz.[3]

Von spezieller Bedeutung ist natürlich die LXX (s. oben S. 341f). Die Wortverbindung findet sich an den folgenden Stellen, die wir für diese Übersicht vollständig mit Beifügung des hebräischen Grundwortes zitieren:

1) Dt 28:49 ἐπάξει κύριος ἐπὶ σέ ἔθνος μακρόθεν
ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς

(קצה = Ende, Rand, Äußerstes, vgl. Köhler, *Lexicon*, S. 846): zwar nicht deutlich bestimmt, aber als Übersetzung des Mas. Textes klar und für einen Griechen auch nicht anders verstehbar als 'Ende der Welt'.

2) Ps 134 (135):6 Alles, was er will, vollbringt der Herr
im Himmel und auf Erden,
im Meer und in allen Tiefen
7 ἀνάγων νεφέλας ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς (קצה)
ὁ ἐξάγων ἀνέμους ἐκ θεσαυρῶν αὐτοῦ.

beschreibt die die ganze Welt umfassende Macht Gottes; hier: Äußerster Rand der Erde, vgl. unten N. 9 und 12.

3) Jes 8:9 γνῶτε ἔθνη καὶ ἡττᾶσθε
ἐπακούσατε ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς

(מרחק = Ferne, Weite, vgl. Köhler, *Lexicon*, S. 566). Vgl. dabei die Exegese von Eusebius, *Dem. Ev.* VII, I, 130 πάντες ὁμοῦ οἱ μέχρι τῶν ἐσχάτων κατοικοῦντες τῆς γῆς.

[1] Diese Stelle, Herodotus III 25, wurde schon von J. J. Wettstein, *Novum Testamentum*, Amstelaedami 1751, vol. II, p. 457 angegeben neben Zitaten aus dem A.T. und aus der lateinischen Literatur.
[2] W. Bauer, *Wörterbuch*, Sp. 620.
[3] G. W. Mooney, *Apollonius Rhodius Argonautica*, Dublin 1912 (Nachdruck, Amsterdam 1964), p. 178 kommentiert: 'Colchis was regarded as the eastern boundary of the earth'.

4) Jes 45:21 Es ist keiner sonst, kein Gott außer mir,
ein wahrhaftiger, rettender Gott ist nicht neben mir
22 ἐπιστράφητε πρός με καὶ σωθήσεσθε,
οἱ ἀπ' ἐσχάτου τῆς γης

(אפס = Ende, vgl. Köhler, *Lexicon*, S. 78); in Vs. 23: Mir wird beugen jeder Knie, mir Treue schwören jede Zunge, also: die ganze Welt umfassend.

5) Jes 48:20 ἀπαγγείλατε ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (קצה):
Losgekauft hat der Herr seinen Knecht Jakob.

6) Jes 49:6 ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους
εἰς φῶς ἐθνων τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν
ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (קצה).

Gesprochen zu dem Knecht Jahwes (s. oben S. 341f für die Auffassung des Lukas; bei Barnabas 14:8, Justinus Martyr, *Dial. c. Tryphone* 121:4 eine Prophetie für die Universalität des Heils).

7) Jes 62:11 ἰδοὺ γὰρ κύριος ἐποίησεν ἀκουστὸν
ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς

(קצה) (in Verbindung mit Jes 42:6f bei Justinus Martyr, *Dial.* 26:3 ein Testimonium für das Heil der Heiden).

8) Jer 6:22 ἰδοὺ λαὸς ἔρχεται ἀπὸ βορρᾶ
καὶ ἔθνη ἐξεργηθήσεται ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς

(ירכה = Rückseite, entlegenster Teil, vgl. Köhler, *Lexicon*, S. 405).

9) Jer. 10:12 Der Herr ist 's, der die Erde durch seine Kraft erschaffen,
der durch seine Weisheit den Erdkreis (οἰκουμένη) gegründet
und den Himmel ausgespannt hat durch seine Einsicht...
13 καὶ ἀνήγαγεν νεφέλας ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς (קצה).

Vgl. N. 2 und 12.

10) Jer 16:19 O Herr, du meine Stärke, mein Hort, meine Zuflucht am Tage der Not: πρὸς σὲ ἔθνη ἥξουσιν
ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς (אפס).

11) Jer 27 (50):41 ἰδοὺ λαὸς ἔρχεται ἀπὸ βορρᾶ
καὶ ἔθνος μέγα καὶ βασιλεῖς πολλοὶ ἐξεγερθήσονται
ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς (ירכה; vgl. N.8.).

12) Jer 28(51):16 καὶ ἀνήγαγεν νεφέλας ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς (Vgl. N. 2 und 9).

13) Jer 38(31):8 ἰδοὺ ἐγὼ ἄγω αὐτοὺς ἀπὸ βορρᾶ
καὶ συνάξω αὐτοὺς ἀπ' ἐσχάτου τῆς γης (ירכה).

Aus diesen Texten geht klar hervor, daß immer ein geographischer Terminus vorliegt und immer auch das Äußerste der Welt damit gemeint ist. Daß an verschiedenen alttestamentlichen Stellen die Vorstellung etwas vage und unpräzise ist, versteht sich von selbst bei den damaligen mangelhaften geographischen Kenntnissen. Diese darf man natürlich nicht auch bei Lukas voraussetzen, da seit dem Hellenismus diese Kenntnisse stark gewachsen und weit präziser geworden waren.

Noch drei Stellen kommen in Betracht. Erstens 1 Macc 3:9, wo in einem Lobgesang auf Judas gesagt wird: καὶ ὠνομάσθη ἕως ἐσχάτου γῆς. Das kann nur heißen, daß er in der ganzen Welt berühmt war. Es ist gewissermaßen die geographische Parallele zu der chronologisch gefaßten Aussage in Vs. 7 καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ εἰς εὐλογίαν. Zweitens zwei Texte aus den Psalmen Salomos, deren einer von besonderer Wichtigkeit ist, weil er immer, wie wir sahen (oben S. 337f), im Zusammenhang mit der Deutung von Apg 1:8 auf Rom als Kronzeuge genannt wird:

a) Ps Sal 1:4 ὁ πλοῦτος αὐτῶν διεδόθη εἰς πᾶσαν τὴν γῆν
καὶ ἡ δόξα αὐτῶν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

Es ist klar, daß hier der Ausdruck in geographischem Sinn gebraucht wird. Der *parallelismus membrorum* macht deutlich, daß die ganze Erde ins Auge gefaßt wird, so daß man übersetzen soll: bis zum äußersten Ende der Erde, ganz präzis und allumfassend.

b) Ps Sal 8:16 (andere Zählung Vs. 15) sagt von Gott ἤγαγεν τὸν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς, τὸν παίοντα κραταιῶς, womit nach allgemeiner Anschauung Pompeius gemeint ist.[1] Was besagt hier ἔσχατον τῆς γῆς? Wenn dieser Vers für die Exegese zum Beleg für Apg 1:8 'Ende der Erde' = Rom benutzt wird, folgert man offensichtlich aus der Tatsache, daß Pompeius ein römischer Befehlshaber war, daß der Ausdruck ἀπ' ἔσχατου τῆς γῆς die Bedeutung 'von Rom' hat. Das ist anscheinend so evident, daß soweit ich weiß, bis heute niemals gefragt worden ist, ob es stimmt. Ryle und James bemerken z.St., daß 'the phrase is used not so much with the purpose of conveying

[1] R. Kittel, in: E. Kautzsch (Ed.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, Bd. II S. 138f; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911, p. 296.

the idea of the remoteness of Italy from Palestine as of reproducing the language of the prophets' (mit Verweis auf Jer 6:23).[1] Das mag sein, aber damit ist die geographische Bedeutung nicht ausgeschlossen. Es hat mich immer gewundert, daß man hier offenbar immer so rasch 'jumps to the conclusion', daß Rom angedeutet ist. Durch den eindeutigen Gebrauch im Griechischen wird das nicht nahegelegt; im Gegenteil. Man muß also annehmen, daß der Verfasser der Ps Sal geographisch nicht Bescheid wußte. Über Pompeius war er aber ziemlich genau unterrichtet.[2] Zur Erklärung unserer Stelle nun sei bedacht, daß Pompeius, bevor er 66 v. Chr. nach dem Osten kam und 63 v. Chr. Jerusalem eroberte viele Jahre (von 77–72 v. Chr.) mit großem Erfolg in *Spanien* gegen Sertorius gekämpft hatte.[3] Wenn also in Ps Sal 8:16 gesagt wird, daß er 'vom äußersten Ende der Erde' kam, war das ganz zutreffend, denn Spanien war ja bekanntlich im Altertum am Rande der Welt. Man vergleiche damit Sallustius, *Catal.* I 16, 5: Cn. Pompeius *in extremis terris bellum gerebat.* Es gibt in diesem Text keine Andeutung, daß die Erklärung von der in der griechischen Literatur geläufigen Bedeutung abzuweichen hat; in Gegenteil, der Ausdruck paßt ausgezeichnet. Deshalb kann Ps Sal 8:16 unmöglich die Exegese: 'Äusserste der Erde' = Rom oder Italien, stützen oder sogar beweisen.

IV

In der LXX finden sich noch als Parallele Ausdrücke ἄκρα τῆς γῆς und πέρατα τῆς γῆς,[4] die auch wie im Griechischen das 'Äußerste', das 'Ende' angeben. In Zusammenhang mit unserer speziellen Fragestellung ist es überflüssig, diese eingehend zu besprechen, denn für das Verständnis von ἔσχατον τῆς γῆς genügt das beigebrachte Material.

Es ergibt sich daraus, daß der befragte Ausdruck immer eine geographische Bedeutung hatte und dabei nicht unbestimmt eine weite Ferne andeutete, sondern sehr bestimmt auf das Ende, die äußerste Grenze der Welt hinwies. In den jüdischen Schriften ist er nicht eine

[1] H. E. Ryle-M. R. James, *Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon*, Cambridge 1891, p. 80. Man kann auch an Deut 28:49 denken.
[2] Vgl. J. Viteau, *l.c.*, p. 14ss; G. B. Gray, in: R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, vol. II, p. 629.
[3] F. Miltner, *Cn. Pompeius Magnus*, in: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-Waldsee, 1952, 42. Halbband, Sp. 2078ff.
[4] Vgl. E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford 1897, vol. I, p. 51 and vol. II, p. 1120 s.v.v.

Umschreibung für das Heidenland oder etwas ähnliches, sondern eine deutliche Angabe vom *Ende der Welt*. Für den antiken Menschen lagen diese Grenzen beim Atlantik, bei den Germanen, Skythen, Indiern und Äthiopiern.

Läßt diese Interpretation der an sich klaren und eindeutigen Formel sich auch auf Apg 1:8 anwenden? Dem steht nichts entgegen. Im Kontext gibt es keinen Hinweis darauf, daß Lukas die Formel anders verstanden hat. Der Auftrag des Auferstandenen besagt, daß die Apostel seine Zeugen sein sollen in der ganzen Welt bis zum äußersten Ende der Welt. Dies ist in Übereinstimmung mit der parallelen Aussage in Lukas 24:47f 'unter allen Völkern' (vgl. oben S. 341) und mit der Aufgabe der Mission in der jungen Kirche, wie sie aus Texten wie Markus 13:10 'Unter allen Völkern muß zuvor das Evangelium gepredigt werden'; 14:9 'Wo immer in der ganzen Welt das Evangelium gepredigt wird' und Mattheus 24:14 'Dieses Evangelium vom Reiche wird auf dem ganzen Erdkreis gepredigt werden'; 26:13 (= Mk 14:9) und 28:19 'Machet alle Völker zu Jüngern', hervorgeht. Von dieser großen Aufgabe hat die Apostelgeschichte einen Teil beschrieben.

Nach dem sprachlichen Befund ist eine Deutung auf Rom in Apg 1:8 ausgeschlossen. Eine Paraphrase wie die von Rohde (oben S. 336) wirkt mit seinem 'vielleicht sogar' fast komisch. Will man die Exegese nicht der Willkür oder den persönlichen Einfällen preisgeben, dann soll man sich an die saubere Philologie halten!

Auf eine Besonderheit sei noch hingewiesen. Lukas hat in Apg 1:8 den Singular ἐσχάτου τῆς γῆς gebraucht, wo man eigentlich den Plural erwarten würde wie in den Beispielen aus Herodot, Demosthenes, Crates und 1 Clemens (oben S. 343f). Den ganzen Ausdruck (in Verbindung mit ἕως) habe ich bis heute nur in den 4 Jesajastellen, bei 1 Macc 3:9 und Ps Sal 1:4 (oben S. 344ff) angetroffen; Beispiele aus der profan-griechischen Literatur sind mir bis heute nicht bekannt geworden. Dieses Faktum scheint mir auch ein Indiz dafür, daß Lukas die Wortgruppe aus der LXX entlehnt hat (oben S. 341f).

Merkwürdig ist es auch, daß der Horizont der Aussage in Apg 1:8 so 'palästinisch' ist und einen fast altertümlichen Eindruck macht: der da redet, hätte die ganze Welt ins Auge gefaßt, aber außerhalb der Grenzen Palästinas nicht genau Bescheid gewußt. Besser ist es wohl zu sagen, daß hier ein prophetisches Wort aufgegriffen worden ist. Jetzt da die letzten Zeiten gekommen sind (Apg 1:8*a* und 2:17) soll auch in Erfüllung gehen, was Jesaja vor-

hergesagt hatte: 'es schauen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes' (Jes 52:10); es soll verkündigt werden 'bis ans Ende der Erde' (Jes 48:20, 49:6, 62:11). Der Auferstandene sendet jetzt seine Jünger (und auch Paulus, Apg 13:47) aus, damit sie von Ihm zeugen und die ganze Welt ausnahmslos die Frohbotschaft höre. Das im Alten Bunde Vorhergesagte wird im Neuen Realität.

Bilthoven W. C. VAN UNNIK

ERSTE EINDRÜCKE VON JERUSALEM UND SEINER UMGEBUNG

Professor Th. C. Vriezen ist ein Kenner des gelobten Landes. Er hat es wiederholt besucht und uns das schöne Buch *Palestina en Israël* geschenkt. Seine erste Berührung mit diesem Gebiet seines Forschens reicht in das Jahr 1924 zurück. Damals hatten wir das Vorrecht, an einem Lehrkurs des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes teilzunehmen. Es war der erste Lehrkurs nach dem Weltkrieg. Wir konnten keinen besseren Leiter haben als den hervorragenden Kenner der Geschichte des Volkes und des Landes Israel Prof. Albrecht Alt von Leipzig, der das Heilige Land unter der Führung von Gustaf Dalman kennen gelernt und als Offizier den Krieg in Palaestina mitgemacht hatte. Unterstützt wurde er bei unserm Lehrkurs durch lic. H.W. Hertzberg, der damals Probst der deutschen evangelischen Gemeinde in Jerusalem war. Vriezen war damals Predikant in Maassluis. Außer uns nahmen am Kurs teil: Dozent Aage Bentzen aus Kopenhagen und seine Gemahlin, Pfarrer G. Beyer aus Beierfeld (Deutschland), Prof. W. Eichrodt aus Basel, Prof. O. Eißfeldt aus Halle a. Saale und lic. F. Gleisberg aus Naumburg a. Queis. Vielleicht freut es den Jubilar und seine Freunde, durch die folgenden Briefe an unsere ersten Eindrücke erinnert zu werden.

Jerusalem, den 19. August 1924

Jetzt stehen unsere Füße in deinen Toren, Jerusalem! Heute Morgen fuhren wir im Auto von Haifa hieher, mußten aber außerhalb der hohen mittelalterlichen Mauern, die rings die Stadt umschließen, aussteigen und unser Gepäck von einem Lastträger in das Johanniter-Hospiz befördern lassen. Der halbnackte Gewaltsmensch schnürte unsere sämtlichen Gepäckstücke zu einem einzigen Ballen und hing ihn an einem Riemen an die Stirne über seinen Stierennacken. Kein Wagen, geschweige denn ein Auto kann innerhalb der Mauern fahren. Sondern Athleten, sowie zierlich trippelnde Esel und schwerfällige Kamele drücken sich mit ihren Lasten zwischen den Fußgängern hindurch. Straßen gibt es nicht, nur enge Tunnel- und Stufengassen durchädern das große Steinmassiv. Fuhrwerke sind einfach unmöglich.

Denn Jerusalem ist wie ein einziges großes Gebäude mit vielen Gängen und Treppen und Höfen. Da gibt es keine Häuser für sich, mit Ausnahme des Felsendoms, der rund und frei auf weitem Platze steht und eben etwas ganz für sich ist. Aber in der Stadt kann man nirgends sagen: da fängt das eine Haus an und da hört das andere auf. Steht man irgendwo auf dem Dach – und man lebt mit Vorliebe auf dem Dach –, so könnte man wahrscheinlich überall hin übers Dach, zum Nachbarn, aber auch zu einem Bekannten, der am andern Ende der Stadt wohnt.

Tritt man durch eines der sieben Stadttore, dann ist man wie in einem großen Bau, von dem man nicht weiß, ist er öffentlich oder privat. Die Straße ist Werkstatt, Verkaufsladen, Gesellschaftslokal. Hier liegt einer im Schlaf, dort einer im Gebet auf der Gasse. Kaum ist man einem Gläubigen ausgewichen, der im Volksgewimmel den heiligen Koran memoriert, so muß man einen Bogen machen um einen Metzger, der eben ein Schaf zerteilt. Hier steigt einem der Duft aus brodelnden Töpfen, die ein Koch, dort der Rauch aus einer gurgelnden Wasserpfeife, die ein Beschaulicher aufs Pflaster gestellt hat, in die Nase. Jener griechische Priester hält ein Seelenstündchen mit seinem Pfarrkind. Da wäre man beinahe über eine Bauernfrau gestolpert, die ihr Kleines säugt. Und dort bleibt man einen Augenblick stehen neben einem Jungen, der sich auf der Laute übt, und sieht dann zwei Männern zu, die eine Partie Trick-Track spielen.

Erscheint einem so die Stadt wie ein einziges Haus, so ist umgekehrt das einzelne Haus ein Komplex von Häusern, keine in sich geschlossene Anlage von Stockwerken und Zimmern, sondern lauter Einzelhäuschen ein- oder zweiräumig, neben- und über-, an- und aufeinander gebaut. Aus dem Höfchen zwischen dreien steigt man auf einer außen angebauten Treppe in das vierte und erreicht von das aus über das Dach das fünfte und sechste. Zu oberst ist es am schönsten. Da wohne ich in einem gewölbten, luftigen Söller mit vier Fenstern, aus denen man über die halbe Stadt und den Tempelplatz auf den Oelberg schaut.

Aus einem Schacht dort drüben vor unsern Fenstern brodelt wie aus dem Innern der Erde der Lärm und Dunst des Menschenstroms, der tief unter unserm Hause sich durch die enge Gasse wie durch einen Abzugskanal zwängt.

Jerusalem, den 3. September 1924

Herzlichen Dank für eure Briefe. Bedauert mich aber doch ja nicht wegen der Hitze! Ich darf euch, die ihr im ewigen Regen sitzt, gar nicht schreiben, welche Wonne die Sonne des Südens in das Gemüt eines Nordländers gießt, wie wohl es tut, gestern und heute und morgen und monatelang unter heiterem Himmel zu wandeln. Seitdem ich Mitte Juli die Schweiz verließ, hat mich kein Regentropfen mehr getroffen und es könnte leicht sein, daß mich keiner mehr treffen wird, bis ich im November wieder ins Abendland komme. Wenn man morgens sein Rößlein besteigt – was für eine Lust ist das Reiten! – und es sind Wolken am Himmel, dann muß man nicht Angst haben verregnet zu werden. Aus diesen Wolken fließt kein grober Regen, nur der zarte Tau wird aus ihnen geboren, der nicht ohne Grund in der Bibel eine so große Rolle spielt. Denn er spendet hierzulande den ganzen Sommer hindurch das Leben, er tränkt die Pflanzen, daß sie saftig schwellen. Bleibt eine Nacht der Tau aus infolge des Glutwinds, dann spüren es am Morgen die Hausfrauen, wenn sie auf dem Gemüsemarkt einkaufen: bereits sind die Tomaten teurer.

Über Nacht kühlt es immer ab. Ich schlafe gut, erwache nur dann und wann am Frühruf der muhammedanischen Gebetsrufer, letzthin einmal um Mitternacht an den erschütternden Gesängen – bald tiefe Männerstimmen, bald helle Kinderstimmen – einer russisch-griechischen Prozession. Sie trugen in weißen Gewändern mit Fackeln und Kerzen ein kleines silbernes Bildnis der Mutter Gottes aus dem Grabe ihres Sohnes durch die via dolorosa, die unter unserm Hause durchführt, hinab in ihr eigenes Grab bei Gethsemane. Morgen feiern sie dort unten Mariae Himmelfahrt; ich werde auch hingehen.

Am letzten Samstag ritten wir in die Mönchswüste südlich von Jerusalem und kehrten im Kloster Mar Saba ein. Nicht im Traum kann man sich etwas so Seltsamschönes vorstellen wie diese an die steile Wand geklebten Zellen und Kapellen. Tief eingerissen ist hier das wilde schmale Tal, das sich von Jerusalem ins Tote Meer hinunter zieht. Denn noch immer will die Tempelquelle nicht strömen, die nach Hesekiels Vision die schauerliche Talrinne in ein Paradies von Wasser und Fruchtbäumen verwandeln und das Tote Meer lebendig machen soll.

Am Sonntag Nachmittag waren wir zu einer Hochzeit in einem griechisch-orthodoxen Araberdorf eingeladen, und zwar deshalb,

weil wir hie und da zu Gast sind beim deutschen Pfarrer in Jerusalem. Dieser hat nämlich einen Knaben, der ihm das Wasser aus der Zisterne pumpt. Dieser Knabe hat einen Onkel, der Lehrer ist in einem Dorfe. In diesem Dorfe hält der Sohn des Schechs Hochzeit. Deshalb wurden wir zehn Mann hoch an diese Hochzeit eingeladen. Schon seit einer halben Woche gibt sich die Dorfschaft allabendlich der Freude hin. Heute ist der Schluß- und Haupttag. Eine Menge von Männern und Frauen in buntgestickten Trachten stehen und tanzen im Dorf herum, wie wir kommen. Der Bräutigam – ein hübscher junger Mann mit schwarzem Schnäuzchen – reitet auf einem Schimmel, den sein Freund führt, gefolgt von der Festmenge, zum Kirchplatz und sitzt dann – wie es sich gehört – mit traurigem Gesicht unter der jubelnden Schar. Unerschöpflich an Scherz und Einfällen unterhält ihn und uns ein Duzend Männer, die klatschend und singend und ein seidenes Tüchlein schwingend um einen Flötenspieler tanzen, während die Mädchen anmutige Reigen singen.

Aber wo bleibt denn die Braut? Einer will wissen, die Väter kämen über den Kaufpreis nicht überein, der eine wolle statt 50 nur 45 englische Pfund bezahlen. Endlich rückt sie heran, auf demselben Schimmel, von Freundinnen umschwärmt, über und über verschleiert. Und nun betritt das Paar unter kreischenden Trillern der alten Weiber die Kirche. Dort beginnen drei Popen endlose Zeremonien. Bald wird es der Braut schwach, man muß ihr Wasser unter den Schleier reichen. Aber weiter und lange noch lesen die Priester in verteilten Rollen aus dicken Büchern, stecken endlich unter zauberhaften Gebärden dem Brautpaar die Ringe an die Finger und legen ihnen Kränze auf das Haupt. Und jetzt geht es los: Voran mit Gesang die drei Popen, hinterdrein das Paar, der Bräutigam von Schrecken entstellt und gebeugt, so umschreiten sie dreimal den Altar, von allen Seiten mit Zuckersteinen bombardiert, und dann mit Hallo zum Tempel hinaus.

Jerusalem, den 10. September 1924

Am letzten Samstag machten wir eine Autofahrt an die Küste des Mittelmeers hinab, um einem muhammedanischen Wallfahrtsfeste beizuwohnen. Gebirge, Hügelland, Küstenebene, das sind die drei Stufen des Westjordanlandes. Wir fuhren also hinab und sahen, wie schlecht die natürliche Verbindung Jerusalems mit dem Meer ist. Dem König David muß, als er Jerusalem zur Hauptstadt machte, diese Verbindung nicht wichtig gewesen sein. Wohl führt ein Tal

hinunter, das jetzt die Eisenbahn Jerusalem-Jaffa benützt. Aber durch ein dunkles Tal wandert man heute noch so ungern wie ehedem. Die moderne Fahrstraße führt denn auch nicht durch das Tal, sondern wie eine Alpenstraße über mehrere Bergzüge mit vielen, von den Autos gefürchteten Kurven ins Hügelland. Den ersten Aufenthalt machten wir in Amwas, von dem man einen weiten Blick über die Ebene und auf das Meer hat. Sechs Stunden muß man zu Fuß rechnen von Jerusalem hieher; die Emmausjünger hatten also einen tüchtigen Marsch, wenn sie den Weg am gleichen Tag hin und zurück machten.

Weiter unten kamen wir durch die Städte Ramleh und Lydda, dann an imponierenden Plantagen der Zionisten vorbei, die hier durch Petrolpumpanlagen die Sandwüste in weite Fruchtgärten umgewandelt haben. Dann durch ein Dorf, das mit seinen roten Lehmhäusern unter dem Palmenschatten ganz afrikanisch anmutet. Und schließlich zum Festplatz. Etwa eine halbe Stunde landeinwärts von der Mündung des Rubinflußes, liegt in den weißen Dünen das Grab Rubens.

Dahin strömt alljährlich eine Menge Gläubiger zusammen, auf dem Höhepunkt des Festes sollen es ihrer 40000 sein. Es entsteht eine Zeltstadt aus dem Sand. Denn man erscheint nicht nur für einen Tag, sondern für eine Woche, 14 Tage oder für alle vier Wochen, sozusagen zu einem Ferienaufenthalt am Meer. Natürlich richtet man sich möglichst bequem ein mit großen und kleinen Zelten; um mehrere Zelte wird noch einmal eine Leinwandmauer gezogen, damit sich die Frauen ungesehen im Bereich ihrer Familien bewegen können. Brunnen werden gegraben, Kaffeehäuser, Restaurants eröffnet, ganze Straßen mit Kaufläden, die alles bieten, was das Herz begehrt. Aerzte etablieren sich, Schauspieler, Derwische pflanzen ihre Fahnen auf. Tänze, Ringkämpfe, Pferderennen sorgen für Unterhaltung. Dazwischen werden Opfer gebracht und Beschneidungen vorgenommen.

Wir wurden von einem arabischen Arzt aus Jerusalem, der von muhammedanischen Patienten eingeladen war, eingeführt und zuerst in einem Kaffeehaus traktiert. Einer der anwesenden Araber zahlte stillschweigend alles. Dann streckten sich die meisten von uns in den Sand (mitten im Restaurant!) und schliefen. Indessen durchstreifte ich mit Bentzen das Zeltlager und wohnte einem unheimlichen Ringkampf bei. Als wir zum Kaffeehaus zurückkamen, war keiner der Unsern mehr da. Aber wir mußten nicht lange nach ihnen

suchen. Ein vornehmer Araber hieß uns ihm folgen und führte uns in ein großes, luftiges Zelt, wo auf weichgepolsterten, mit Perlmutter eingelegten Sesseln die andern bereits Platz genommen hatten. Nach den ersten Erfrischungen wurde, teilweise vom Gastgeber eigenhändig, Speise um Speise, Platte um Platte aufgetragen. Reis, Tomaten, Hackfleisch, Fische, gelber Käse, roter Käse, Salate, süsse Gebäcke, Ananas, Melonen und was weiß ich noch alles, bis die Tische krachten. Dabei entschuldigte sich der Gastgeber fortwährend, daß er nichts gewußt habe von unserm Kommen, sonst hätte er ein königliches Mahl bereitet. Man bedenke aber: wir saßen in einer Sandwüste und hatten nur sehr ferne Beziehungen zu diesem Herrn. Der Vater eines Patienten des Arztes, mit dem wir kamen, ist befreundet mit diesem Großschlächter aus Jaffa. Als dieser hörte, daß die Freunde des Freundes des Sohnes seines Freundes da seien, bewirtete er sie auf diese Weise! Das ist arabische Gastfreundschaft.

Daß die Gastfreundschaft den Arabern gelegentlich heiliger ist als alles andere, erfuhren wir dort. Obschon nämlich der Prophet den Muhammedanern den Genuß des Alkohols verboten hat, somit alle Gläubigen Abstinenten sein sollten, wurde uns doch am heiligen Fest des Propheten Ruben Whisky vorgesetzt. Nicht nur das, sondern auch unser Gastgeber und seine Gastfreunde tranken davon. Nur einer nicht. Da sperrten sie ihm aber, wie dem alten Eleasar (2 Makkabäer 6), mit Gewalt den Mund auf und schütteten ihm einige Tropfen des verbotenen Getränkes ein. Voll Abscheu spie er es aus. Da hielt ihm einer den Becher hin mit den Worten: 'Wenn dir unser Gastgeber lieb und wert ist, so trinke auf seine Gesundheit, tust du es nicht, so beleidigst du ihn!' – Da überwand er sich, ergriff den Becher und leerte ihn mit Todesverachtung in einem Zug.

Durch dieses Gastmahl verloren wir natürlich viel Zeit. Dennoch konnten wir allerhand sehen, vorallem das Heiligtum. Einem von uns gelang es sogar, in das Grab des Heiligen einzudringen und es auszumessen, worüber allerdings nachher ein Aufruhr entstand, der sich zum Glück weniger gegen uns als gegen die Hüter des Grabes richtete. Wir machten uns aus dem Staub und schauten einem Pferderennen zu. Auf der Heimfahrt begegneten uns mehrere Karawanen von Festpilgern. Man sah da nicht selten Frauen selbviert, mit Kindern, Stühlen und Betten und Kochgeschirr, alles zusammen auf einem einzigen Kamel.

Montpellier W. VISCHER

Ach, würdest du doch auf meine Gebote merken!
So wäre dein Friede wie ein Strom
und dein Heil wie die Wogen des Meeres.
Wie der Sand wäre dann dein Same
und die Sprossen deiner Lenden wie seine Körner.
Nicht würde vernichtet, nicht würde getilgt
sein Name vor mir! (48:18–19)

Dies ist ein Wunsch, der eine Mahnung zum Beachten der Gebote Gottes impliziert; in dem so häufigen Konditionalstil geht der Wunsch in eine bedingte Verheißung über. Das Wort enthält Anklänge an Tritojesaja, wie Elliger nachgewiesen hat;[1] es hat eine auffällig nahe Parallele in Ps 81. In Ps 81:14 steht der sachlich gleiche Wunsch: 'Ach, daß doch mein Volk auf mich hörte, daß Israel doch wandelte in meinen Wegen!' Und es folgt auch hier eine bedingte Segensverheißung: '...ihr Glück würde ewig währen... Ich wollte sie speisen... sättigen...'. Fragt man nun, in welchem Zusammenhang dieses Wort in Ps 81 steht, so zeigt sich etwas Überraschendes:

Auf das in Vs. 6*b*–8 angedeutete Heilsorakel[2] folgt in Vs. 9 ein neuer Einsatz: 'Höre mein Volk, ich will dich vermahnen (wörtlich: zeugen gegen dich)...'. Die mit diesen Worten eingeleitete Vermahmung ist so gegliedert: Vs. 10f stellt vor Israel das erste Gebot, fast wörtlich gleich wie im Dekalog.[3] Es folgt in V. 12f die Feststellung, daß Israel nicht auf Gottes Stimme gehört hat und Gott es daher dem Gericht preisgab. Hierauf folgt in Vs. 14–17 die in einen Wunsch gefaßte mit der Verheißung verbundene Mahnung, die genau Jes 48:18f entspricht. Sie ist der Abschluß der in Vs. 9 eingeleiteten Mahnrede, die auf ein vorher ergangenes Heilswort (6*b*–8) hin erfolgt.

[1] K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, 1933, S. 116–123 zu 48:17–19.
[2] Vgl. hierzu *Zur Sammlung des Psalters*, in Westermann: *Forschung am AT*, 1964, S. 341: 'Noch deutlicher könnte dann Ps. 81 als aus dem Kern eines Heilsorakels (Vers 6ff) verstanden werden...'
[3] Im Kommentar von H.-J. Kraus z.St.: 'In 10 wird der versammelten Gemeinde das erste Gebot des Dekalogs vorgehalten. Die prophetische Neuverkündigung des Grundgebotes enthält eine "accusatio"'. Zum Psalm als ganzem sagt Kraus: 'Es liegt also (wie in Ps 50:7ff) eine prophetische Gerichtsverkündigung vor, die im Gottesdienst (vgl. 2–6*a*) vorgetragen worden ist.'

Ps. 81 spiegelt einen gottesdienstlichen Vorgang wider: An ein im Gottesdienst (Vs. 2–6*a* ist Einleitung eines Lobpsalms) an das Volk ergangenes Heilswort schließt sich mit deutlich erkennbarem neuem Einsatz eine Mahnrede, wahrscheinlich durch einen Kultpropheten. Sie ist sicher stark stilisiert und verkürzt, aber die Hauptelemente lassen sich erkennen.

Welchen Sinn und welche Bedeutung aber hat dann ein dem Schluß dieser Mahnrede aus Ps 81 so auffällig ähnliches Wort in Jes 48:19f? Es muß nun nach dem Zusammenhang dieses Wortes gefragt werden.

Das Kap. 48 im Deuterojesajabuch hat der Auslegung von jeher besondere Schwierigkeiten bereitet; eine überzeugende Lösung ist bisher nicht gefunden. Duhm war in seiner Auslegung von Kap. 48 zu dem Schluß gekommen, 'daß ein deuterojes. Text vorliegt, der von späterer Hand stark glossiert ist.' Er hat klare und starke Argumente dafür angeführt, auf die Spätere kaum je ausführlich eingegangen sind, vor allem nicht auf sein Hauptargument, von dem er ausgeht: '48:1–11 stellt Jahwes Weissagungen in Beziehung zu Israels Unglauben und Götzenglauben: Jahwe habe seine Weissagungen, sei es daß er sie gab oder zurückhielt, nach dem verstockten Sinn der Israeliten eingerichtet. Diese Ausführung ist so unerhört fremdartig, daß ich sie nicht für deuterojesajanisch halten kann.' Dieses Argument ist von den späteren Auslegungen nicht wirklich widerlegt worden, es besteht nach wie vor. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, daß 'Dtjes., der Tröster, hier in ungewöhnlicher Schärfe redet, nach schärfer als z.B. in 43:22ff; 42:18ff...' (so Volz; fast wörtlich so jetzt wieder C. R. North in seinem Kommentar). Sie liegt vielmehr darin, daß diese Worte scharfer Anklage gegen Israel in einem Zusammenhang stehen, der deutlich deuterojesajanisch ist, durch jene anklagenden Sätze aber in seinem Sinn entscheidend verändert wird. Das hat Duhm richtig erkannt, und darin ist er bisher nicht widerlegt.[1] Jedoch bedarf die Argumenta-

[1] In der Auslegung von Volz spürt man deutlich die Unsicherheit. Er stellt zunächst die Schwierigkeiten dar, skizziert dann drei Lösungsversuche und kommt zu dem Schluß: 'So wird man am besten tun, den Abschnitt als ganzen Dtjes zu lassen und zu versuchen, die Schwierigkeiten von Dtjes aus zu erklären.' Ein Aspekt seiner Lösung liegt darin, daß er glaubt, 'daß 48:1–11 an einem... Bußtag gesprochen ist'. Hier hat Volz also richtig gesehen, daß Teile in 48:1–11 zu einer Art Bußbegehung gehören. C.R. North in seinem neuen Kommentar (Oxford 1964) stellt die bisherige Beurteilung von 48:1–11 dar und entscheidet sich dafür, daß das ganze Stück von Dtjes ist. Darauf folgt (S. 175f) eine allgemeine Ausführung über sekundäre Texterweiterungen und die Frage nach 'echt' und 'unecht'. N. fragt: 'But if, on higher critical grounds, we could be reasonably certain that a passage has been expanded in the MT, should we be justified in deleting

tion Duhms nach unseren heutigen methodischen Erkenntnissen noch einer Stützung nach zwei Seiten hin, um für uns überzeugend zu sein: Es muß 1) nachgewiesen werden, daß die Deuterojesaja-Texte ohne die Zusätze eine in sich geschlossene Ganzheit sind, die ihre erkennbare Funktion im Corpus der Verkündigung des Propheten haben; 2) daß die Zusätze in ihrem Woher und in ihrer Funktion erkannt werden.[1]

1) In meinem Aufsatz *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas* (*Ges. Studien*, Theolog. Bücherei 24, 1964, S. 92–170) habe ich den Nachweis zu führen gesucht, daß die von Begrich erkannten kurzen Redeformen wie Heilsorakel, Gerichtsrede, Disputationswort u.a. im wesentlichen auf Kap. 40–44 beschränkt sind, während nach Kap. 45 größere Kompositionen überwiegen, in denen meist mehrere Redeformen kombiniert sind. Es ist also in Kap. 48 mit der bloßen Feststellung einzelner derartiger Redeformen nicht auszukommen. Ich habe (*a.a.O.*, S. 155) gezeigt, daß die Hauptlinie in den drei Stücken 46:3–13; 48:1–11 und 48:12–16 die gleiche ist. Gemeinsam ist den drei Stücken: I. Aufforderung zum Hören mit Anrede an Israel, II. Gott kündet an und führt aus, III. Berufung des Kyros.

Diese Linie ist in 48:1–11 so ausgeführt: Die Aufforderung zum Hören mit Anrede an Israel (1*a*) ist in 1*b*–2 in sieben Sätzen (Appositionen zu Israel) erweitert. Das in 1*a* angekündigte Wort beginnt in 3; es ist in zwei Teile gegliedert: 3–6*a*: Das Frühere habe ich gekündet und es ist eingetroffen, Israel selbst muß das bestätigen. 6*b*–11: Jetzt künde ich Neues, das Israel bisher nicht gehört hat und bin im Begriff, es auszuführen. Ich tue es um meiner Ehre willen. Das in der breiten Einleitung 1–2 angekündigte Wort ist aber damit

the "insertions"? The answer must be, in general, No!' Und kurz darauf noch grundsätzlicher: 'It is improbable that any oecumenical committee will ever delete a passage from the Bible solely on higher critical grounds'. Es handelt sich nicht darum, ob diese Verse in 40:1–11 'auszuscheiden' sind oder nicht. Es handelt sich auch nicht darum, ob sie 'echt' oder 'unecht' sind. Es handelt sich vielmehr darum, ob in Jes 48:1–11 eine oder mehrere Stimmen zu hören sind. Daß die andere Stimme im Ganzen des AT ihre besondere Bedeutung hat, meine ich nachweisen zu können. – Muilenburg (Interpreter's Bible) erwähnt nur kurz die Lösungen anderer Ausleger, geht aber auf die mit dem vorliegenden Text gegebenen Schwierigkeiten nicht ein. Es ist ihm sicher, daß der Text im ganzen Dtjes angehört. – Die Lösung Begrichs, der in 48:1–11 zwei Worte Dtjes' ineinandergearbeitet findet, scheint mir nicht gelungen. Sie ist von keinem neueren Ausleger übernommen worden.

[1] Das letztere fordert mit Recht Volz: 'Man fragt sich... was solche Zusätze in späterer Zeit hätte veranlassen können. Ohne jeden Zweck werden doch solche Einschübe von der späteren Synagoge nicht gemacht worden sein'. Das ist zweifellos richtig. Es ist meine Absicht, den Zweck der Einschübe nachzuweisen.

noch nicht zu Ende; es wird weitergeführt in Vs. 12–16, das 3–11 deutlich parallel ist, und mündet am Ende in den Ruf zum Auszug aus Babel Vs. 20–21. Der Sinn des Ganzen ist: Das in den Gerichtsreden[1] den Völkern gegenüber erhobene Argument des verläßlichen Zusammenhanges von Gottes Ankündigen und Ausführen wird hier an Israel adressiert, damit Israel Vertrauen gewinne zu der in jeder Weise neuen Ankündigung und dem sich in ihr auswirkenden Heilswillen Gottes. Worauf das Ganze zielt, spricht das Lied am Schluß des Kapitels deutlich aus: Gott erlöst sein Volk und führt es aus Babylon hinweg wieder in seine Heimat (Vs. 20–21).

Mit dieser Linie sind die Worte der Anklage Vs. 1 (letzter Satz), 4, 5*b*, 7*b*, 8*b*–10 nicht zu vereinen. Sie können nicht in der Absicht gesprochen sein, Israel in dem Vertrauen zu bestärken, daß das jetzt angekündigte neue Handeln Gottes dem Heil Israels dient und zu seiner Befreiung führt. Diese Worte sind offensichtlich von einer anderen Absicht geleitet: der einer Mahn- oder Bußpredigt. Wäre das ganze Wort 48:1–11 als Bußpredigt konzipiert, so läge die Frage nach der Verfasserschaft wesentlich anders. Entscheidend dafür, daß in den Erweiterungen eine andere Stimme spricht ist die Tatsache, daß 48:1–11 ohne sie ein geschlossenes Wort mit einem eindeutig erkennbaren deuterojesajanischen Sinn ist, das aber durch die Zusätze einen anderen, dem Dtjes durchaus fremden Sinn bekommt (vgl. das obige Zitat Duhms). Sowohl das Wort Dtjes' wie auch das Wort der anderen Stimme wird klarer und eindeutiger, wenn wir es je für sich und je in seinem besonderen Zusammenhang hören.

2) Die Zusätze sind bisher vorläufig als 'Worte der Anklage' oder als 'Mahn- und Bußpredigt' bezeichnet worden. Sie müssen nun näher betrachtet werden.

In Vs. 1: ... nicht in Wahrheit und nicht in Gerechtigkeit
4: ... da ich wußte, daß du hart bist
und ein eisernes Band dein Nacken
und deine Stirne von Erz.

5: ... damit du nicht sagst: mein Bild hat es getan,
mein Erzgott oder Holzgott hat es geheißen.

7: ... damit du nicht sagst: Siehe, ich habe es gewußt!

[1] 41:1–5; 41:21–29; 43:8–15; 44:6–8; 45:20–25. Hierzu meine Darstellung der Gerichtsreden in *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, a.a.O.*, S. 135–141.

8: Denn ich wußte: du bist ganz treulos
und man nennt dich von Mutterleib an frevelnd.
Um meines Namens willen halte ich meinen Zorn hin
9: Und um meines Ruhmes willen
verschone ich dich, dich nicht zu vernichten.
10: Siehe: ich läutere dich 'wie' Silber
ich 'prüfe' dich im Ofen des Elends.

11: ... denn ach, wie wird er entweiht!

18: Ach, würdest du doch auf meine Gebote merken!
So wäre dein Friede wie ein Strom
und dein Heil wie die Wogen des Meeres...

Sieht man diese Worte zusammen, so zeigt sich sofort: Die Sätze in Vs. 1, 4, 5 und 7 sind unmittelbar auf den Text bezogene, kurze Zusätze, und zwar sind drei von den vieren negierend: 1: 'nicht in... und nicht in...'; 5: 'damit du nicht sagst'; 7: 'damit du nicht sagst'. Diese kurzen Zusätze haben die deutliche Absicht, in den vorliegenden Deuterojesajatext einzugreifen und ihm eine andere Richtung zu geben, die Richtung zur Bußpredigt hin; das gilt auch für den kurzen Ausruf in Vs. 11. Daß sie tatsächlich Zusätze sind und nicht zum ursprünglichen Dtjes-Text gehören, zeigt sich schon in diesem durchgehend negierenden Stil, es kann aber darüber hinaus jeweils von dem umgebenden Text her, in den sie eingefügt wurden, nachgewiesen werden.[1]

[1] 48:1–2 ist eine betonte Anrede mit vielen Appositionen, wie sie Dtjes zur Einleitung größerer Komplexe auch sonst anwendet, so in 44:24–28 und 46:3–4. Der Vergleich mit diesen zeigt, daß es dem Sinn solcher Einleitungsappositionen nicht entsprechen kann, wenn sie plötzlich durch eine Verneinung unterbrochen werden. Was 48:1–11 angeht, so kann kein Zweifel sein, daß das in der Einleitung Vs. 1–2 über Israel Gesagte von Dtjes positiv gemeint ist.

An den Abschnitt 3–6*a* ist die Anklage 4, 5*b* gefügt. In Vs. 4 wird das Ankündigen und Ausführen Gottes damit begründet, daß Israel halsstarrig sei. Fragt man genauer, was an Gottes Handeln mit Israels Halsstarrigkeit begründet werden soll, gerät man in Schwierigkeiten. In 5*b* ist der Anschluß an den Text final. Auch dieser finale Anschluß an den Satz 5*a* ist schwierig; das hat hier und an den anderen Stellen besonders Duhm gezeigt. Die Absicht der Einfügung ist auch hier nur die Anklage als solche, hier die des Bilderdienstes.

Die Einfügung in 7*b*: 'damit du nicht sagst: Siehe, ich habe es gewußt!' ist aus einem Mißverständnis dessen, was Dtjes hier sagen will, erwachsen. Dtjes wendet sich hier nicht gegen solche, die behaupten, sie hätten das jetzt ganz neu Angekündigte schon gewußt, sondern gegen solche, die nicht glauben können, daß eine so fremdartige Ankündigung wirklich von Gott kommen kann.

8*b*–10 ist wieder kausal an das Vorige angefügt; wieder kann es nicht wirklich das vorher Gesagte begründen. Denn nach Dtjes hat Israel von dem ganz Neuen (daß Kyros der Befreier sein wird) deswegen vorher noch nichts gehört, weil es ein völlig neues Handeln Gottes ist, das so erst in dieser völlig neuen Stunde gehört werden kann. Vs. 8*b*–10 ist eine nur lose angefügte Anklage, die ihr Gewicht in sich selber hat.

Anders der längere und in sich relativ geschlossene Zusatz Vs. 8–10, der nicht nur eine *ad hoc* hinzugefügte Glosse zum Text ist, sondern ein selbständiges Wort mit einem selbständigen Sinn. Zu Vs. 8*b*–10 gehört unmittelbar der Zusatz Vs. 4; er ist mit dem gleichen Satz (nur in verschiedener Konstruktion) eingeleitet: 'Da (denn) ich wußte, daß du...' Auch inhaltlich stimmt Vs. 4 mit 8*b* überein: beide reden von Israels Sünde. Das Ganze ist Gottesrede, das kann prophetischer oder gottesdienstlicher Stil sein. Es hat folgende Gliederung:

8*b* und 4: Israel ist verhärtet, treulos, frevelnd
8*c* und 9: Gott verschont Israel um seiner Ehre willen
10: Gott prüft Israel (Läuterungsgericht)

Es ist deutlich, daß dies ein in sich geschlossener, sinnvoller Gedankengang ist, dem man im AT sehr häufig begegnet. Es ist eine Buß- oder Mahnrede, die davon ausgeht, wie tief und schwer Israels Sünde ist. Die Absicht des 'magnificare peccatum' (Luther, Anfang der Römerbriefvorlesung) zeigt sich in der Häufung und Verstärkung der Vokabeln für Israels Sünde. Von hier aus wird nun klar, daß auch die kurzen Glossen vorher, die jedesmal eine positive Aussage Deuterojesajas negierten (in Vs. 1, 5, 7), die gleiche Absicht des magnificare peccatum haben. Es liegt also ein großer Nachdruck auf diesem ersten Teil, der damit eindeutig als Bestandteil einer Bußpredigt erwiesen ist. Auch im Römerbrief steht das magnificare peccatum in Kap. 1–3 im Zusammenhang einer solchen Bußpredigt (2, 4).

Die Folge der Sünde Israels müßte Gottes Vernichtungsgericht sein. Aber Gott verschont Israel; nicht etwa, weil doch noch etwas Gutes an ihm ist, sondern allein um seiner Ehre, um seines Ruhmes willen (8*c*, 9). Es ergeht zwar ein Gericht über Israel, aber es ist nur ein Läuterungsgericht (10). Bis hierhin ist alles klar; aber kann das der Schluß sein? Es fehlt das Ziel der Bußpredigt, nämlich der Ruf zu einer Wandlung, die Mahnung, die neue Möglichkeit zu ergreifen, die Israel mit dem Verschonen Gottes gegeben ist, als ein Gegengewicht zu dem magnificare peccatum am Anfang. – Eben dies folgt nun wirklich in dem Zusatz Vs. 18–19, von dem wir ausgegangen waren. Wir können also annehmen, daß die Zusätze in Kap. 48 in einem, wenn auch lockeren, Zusammenhang stehen, daß sie ein Ganzes bilden.

Durch einen Vergleich mit Ps 81 wird diese Annahme bestätigt und Sinn und Funktion der Zusätze in Kap. 48 erklärt. In Ps 81 schließt an ein Heilsorakel (6*b*–8) eine Mahnrede, die ausdrücklich als solche eingeleitet ist (9*a*). Die Einleitung ist schon verbunden mit dem Wunsch (9*b*: 'Ach Israel, wenn du mich hören wolltest!'), der dann in 14–17 weitergeführt wird. Dann folgt:

10–11: Proklamation des (ersten) Gottesgebotes
12: Israels Ungehorsam
13: Gottes Gericht
14–17: Wunsch, Mahnung und Segensverheißung einfassend

Von diesen Teilen fehlt in den Zusätzen zu Jes 48 die Proklamation des Gottesgebotes, Ps 81:10–11. Das wird damit zu erklären sein, daß Ps 81 ein gottesdienstlicher Text ist, der die gottesdienstlichen Vorgänge deutlich in ihrer Abfolge spiegelt, während die Zusätze in Jes 48 nur die Buß- und Mahnrede als solche wiedergibt. Man kann aber in dem Satz Jes 48:18: 'Ach, würdest du doch auf meine Gebote merken!' noch einen Hinweis auf die vorangehende Gebotsproklamation finden. Entscheidend ist, daß in beiden Texten der ganz auffällig übereinstimmende Schlußteil, der Mahnung und Segensverheißung einschließende Wunsch (der als Schlußteil den gottesdienstlichen Segen voraussetzt), eine Buß- und Mahnrede abschließt, in der Israel seine Sünden gegen Gottes Gebote vorgehalten werden und auf Gottes Gericht gewiesen wird, das aber doch noch für die Buße Raum läßt.

Es besteht noch eine weitere Parallelität zwischen den beiden Texten. Die Buß- und Mahnrede in Ps 81 schließt unmittelbar an das vorher an das Volk ergangene Heilsorakel an (s.o.). Die Zusätze in Jes 48 schließen auch an ein Heilswort an, das durch Dtjes an Israel ergehende Heilswort. Und wir wissen, daß die Heilsverkündigung Dtjes' in ihrem Kern sich auf das Heilsorakel gründet. Die Zufügung in Kap. 48 kann dann von dem gottesdienstlichen Gebrauch einer an ein an die Gemeinde ergehendes Heilsorakel anschließenden Mahn- und Bußrede, wie sie in Ps 81 in stilisierter Form bezeugt ist, gesehen werden. Die Zufügung könnte eine diesen Gebrauch voraussetzende rein literarische sein; wahrscheinlicher aber ist, daß sie einen wirklichen gottesdienstlichen Vorgang spiegelt und dann ein Zeugnis dafür ist, daß die Worte Deuterojesajas schon bald nach ihrer Entstehung im Gottesdienst der nachexilischen Gemeinde verlesen wurden.

Mit dieser Erklärung ist erwiesen, daß die behandelten Verse in Jes48 den Worten Deuterojesajas nachträglich hinzugefügt wurden und daß sie in sich einen eigenen Zusammenhang darstellen, der aus dem gottesdienstlichen Gebrauch einer an ein im Gottesdienst ergehendes Heilsorakel oder Heilswort anschließenden Buß- und Mahnrede zu erklären ist.[1]

Gibt es für diesen Gebrauch außer Ps81 noch weitere Zeugnisse? Auch in Ps95 ist er zu erkennen. Den Auslegern ist schon immer der abrupte Einsatz des Wunschsatzes in Vs. 7*b* aufgefallen: 'O daß ihr heute auf seine Stimme hörtet!' Es ist nach Form und Inhalt der gleiche Wunschsatz wie in Ps81:14 und Jes48:18. Auch hier folgen die beiden Hauptteile der Buß- und Mahnrede: Der Hinweis auf Israels Sünde (8*b*–10) und Gottes Gericht (11). Auch hier gipfelt die Rede in der Mahnung: 'Heute... verhärtet euer Herz nicht!'. Der abrupte Übergang in Vs. 7*b* ist dann so zu erklären, daß hier dieselbe Mahn- und Bußrede einsetzt, die wir in Ps81 und Jes 48 gefunden haben. In Ps95 ist aber nicht zu erkennen, daß sie an ein Heilswort anschließt.

Ein weiteres Beispiel der Mahn- und Bußrede ist Ps50:7–22, wenn auch erheblich verändert. Die Einleitung 50:7 stimmt mit Ps81:9 überein. Da auch hier in der Einleitung das Verb 'zeugen gegen...' steht, können wir es als Terminus für die Mahn- und Bußrede ansehen In Vs. 8 setzt eine große Einschaltung ein, die bis Vs. 15 reicht: 'Nicht wegen deiner Opfer will ich dich rügen...'. Sie ist so umfangreich, daß sie die Mitte des Psalms darzustellen scheint. Die eigentliche Bußrede setzt erst in Vs. 16 ein; sie ist von der Einleitung so weit entfernt, daß sie in 16*a* eine neue Einführung erhält. Vs. 16*b*–21 stellt Israel (in direkter Anrede) seine Sünden vor Augen; die Aufzählung läßt eine vorangehende Gebotsverkündigung vermuten. – Der zweite Teil, das Gericht Gottes über diese Sünden, ist in Vs. 22 nur gerade angedeutet. Wenn es richtig ist, wie Gunkel vermutet, daß Vs. 21*b* zu Vs. 7 gehört, wo ein Halbvers fehlt, zeigt hier sogar noch die Textgeschichte die relative Selbständigkeit von Vs. 7–21.

Daß aber diese Mahn- und Bußrede eine viel weiter reichende

[1] Damit zu vergleichen sind die Doxologien im Amosbuch (F. Horst, *Gottes Recht*, Theol. Bücherei 12, 1961, S. 155–166), die ebenfalls auf ein gottesdienstliches Verlesen der Amosworte schließen lassen. Es wäre lohnend, die Nachgeschichte prophetischer Texte (vgl. H. W. Hertzberg, *Die Nachgeschichte AT-licher Texte innerhalb des AT*, in *Beiträge zur Trad. gesch. und Theol. des AT*, Göttingen 1962) unter dem Aspekt ihrer Tradition im Gottesdienst zu untersuchen.

Bedeutung hatte, zeigt z.B. Dt31:16–30. Die Struktur ist hier allerdings nicht so klar und vollständig erhalten wie in den bisherigen Beispielen, sie ist eingeebnet und dem Zusammenhang angepaßt. Dreimal hintereinander wird hier Israel seine Sünde vorgehalten, die Gottes Gericht zur Folge hat: Vs. 16 und 17f; 20 und 21; 27, 29*a* und 29*b*. Zum Verhältnis der drei Teile zueinander vgl. von Rad, *Das fünfte Buch Mose*, 1964, S. 132–36. Deutlicher als in den anderen Teilen spiegelt sich die Mahn- und Bußrede in Vs. 26–30:

26:	Das Gesetzbuch soll als Zeuge gegen Israel dienen
27:	Israels Halsstarrigkeit und Widerspenstigkeit
28:	Versammeln und Verkündigen der Worte zum Zeugnis gegen sie
29ac:	Schweres Versündigen und Abweichen von dem gebotenen Weg
29b:	Euch wird das Unheil treffen.

Wenn in Ps81:10f die Verkündigung der Gottesgebote die nachfolgende Mahn- und Bußrede begründet, so ist es hier das Gesetzbuch, das gegen Israel als Zeuge dienen soll. Aber auch hier ist es ein öffentlicher, gottesdienstlicher Vorgang, bei dem das geschehen soll, Vs. 28. Er hat wieder die beiden Teile: Feststellung der schweren, beharrlichen Sünde Israels (dieselbe Vokabel 'halsstarrig' Jes 48:4!) und der Hinweis auf Gottes Gericht. Die deutlichste Nähe von Dt31:26ff zu Ps81 liegt in der gleichen Bezeichnung für die Bußmahnung: 'zeugen gegen...', 'Bezeugung gegen...' *(hēʿīd bᵉ)*. Da dieses Verb wie ein Leitmotiv durch das ganze Kapitel 31:16–30 geht (Vs. 19, 21, 26, 28), ist es wahrscheinlich, daß der Verfasser von 31:16–30 diesen ihm bekannten und ihm wichtigen gottesdienstlichen Vorgang vor Augen hat. Mit demselben Verb ist auch der sicherlich späte Redeteil Dt4:26–31 eingeleitet, der ebenfalls von Israels Sünde und Gottes Gericht spricht.

Für den gottesdienstlichen Vorgang dieser Buß- und Mahnrede kann Dt31 noch einen Hinweis geben. Dem Teil 31:16–30 geht die gottesdienstliche Anweisung Vs. 9–13 vorauf (Vs. 14–15 ist ein Fragment aus einem anderen Zusammenhang, vgl. von Rad z.St.). Es ist die bekannte und wichtige Anweisung, alle sieben Jahre am Laubhüttenfest das Gesetz vor ganz Israel zu verlesen. Als Zweck dieser Verlesung ist angegeben: 'daß sie es hören und lernen, den Herrn euren Gott fürchten und alle Worte dieses Gesetzes treulich

erfüllen'. Auch zur Mahn- und Bußrede gehört, wie wir sahen, die Verkündigung der Gottesgebote, und in Dt 31:16ff ist es stattdessen das Gesetzbuch. Hier aber hat es einen anderen Zweck: es soll als Zeuge gegen Israel dienen in der 'Bezeugung gegen Israel'. Wir können dann annehmen, daß der sehr alte gottesdienstliche Brauch der Verkündigung der Gottesgebote bzw. der Verlesung des Gesetzbuches während des Exils oder nach dem Exil eine Änderung oder einen Zusatz erfuhr in der an die Verlesung der Gebote anschließenden Buß- und Mahnrede, die gewiß sehr vielgestaltig sein konnte, deren beide Hauptteile aber durchgehend die Feststellung der schweren Sünde Israels und der Hinweis auf Gottes Gericht waren. Eine bestimmtere Form, in der zu diesen beiden Teilen der die Mahnung implizierende Wunsch mit der bedingten Segensverheißung hinzukommt, ist in Ps 81 und Jes 48 bezeugt.[1]

Die Einfügung des 'Lied Moses' genannten Kap. 32 in den Schlußteil des Deuteronomiums könnte von hier aus eine Erklärung finden. Der Funktion des Gesetzbuches als Zeugnis gegen Israel (Vs. 26) ist in Vs. 21 die des Moseliedes parallel gesetzt: '...dann soll dieses Lied... vor ihm als Zeuge aussagen'. Von Rad (Komm., S. 136) sagt hierzu: 'Diese Interpretation des Liedes aus der Situation der Buße – Israel wird von den Worten des Liedes verklagt – ist eine sehr eigenwillige; und man muß sagen, daß sie den Inhalt des Liedes einigermaßen verkürzt.' Nun ist aber das Lied tatsächlich in seinem Hauptteil eine 'Bezeugung gegen Israel': Die Feststellung der Sünde Israels setzt gleich nach der Einleitung in Vs. 5–6 ein und wird nach dem Kontrastmotiv Vs. 7–14, das die Sünde Israels auf den Hintergrund der Heilstaten Gottes an Israel stellt, in Vs. 15–18 wieder aufgenommen. Es folgt die Ankündigung des Gerichtes Gottes in Vs. 19–25, das aber um Jahwes Ehre willen, bzw. vor den Völkern, die es mißverstehen würden, nicht zur Vernichtung führen soll, Vs. 26–27. Die Bußmahnung ist in Vs. 28–29 nur angedeutet (das *lū* des Wunsches aus Ps 81:9 begegnet auch hier). Damit ist noch nicht das ganze Lied Dt 32 erklärt; es ist aber deutlich, daß es die Elemente der 'Bezeugung gegen Israel' enthält und als solche in Vs. 21 eingeführt ist.[2]

[1] Für die zeitliche Ansetzung der Psalmen 81, 95 und 50 ergibt sich dann, daß sie in dieser Form erst während des Exils oder in nachexilischer Zeit entstanden sein können.
[2] Zu Dt 32 liegen eine Reihe neuerer Arbeiten vor; ich weise besonders auf die sehr eingehende Arbeit von G. E. Wright hin: *The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32*, in der Muilenburg-Festschrift *Israel's Prophetic Heritage*, New York 1962, S. 26–67. Weitere Arbeiten von Eißfeldt, Albright, Skehan sind hier in Anm. 2 angeführt und wer-

Zum Abschluß komme ich auf die obige Bemerkung zu Rö 1–3 zurück. Um das 'magnificare peccatum' geht es in Rö 1–3; um das magnificare geht es auch in der 'Bezeugung gegen Israel'. Eine Reihe von Entsprechungen weisen auf die Möglichkeit, daß – allerdings in weiter Entfernung – hinter Rö 1:18–3:20 die gottesdienstliche Buß- und Mahnrede steht, die in den oben behandelten Texten bezeugt ist. Von deren beiden Hauptteilen: Aufzeigen der Sünde Israels (hier erweitert auf die Sünde der Heiden und Juden) und Gottes daraufhin erfolgendem Gericht ist Rö 1:18–3:20 beherrscht. Daß dieser Bußmahnung die Verkündigung der Gebote bzw. Verlesung des Gesetzes voraufging, spiegelt sich hier in der ständigen Bezugnahme auf das Gesetz, besonders in 2:17ff. Man könnte noch auf weitere Berührungen hinweisen; aber sie bleiben unsicher, weil die traditionsgeschichtliche Entfernung zu groß ist. Es genügt der Hinweis auf die Möglichkeit, daß Paulus in Rö 1–3 an die alte gottesdienstliche Form der 'Bezeugung gegen Israel' anknüpft.

Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung war eine 'kritische', d.h. zwei Traditionsschichten in Jes 48 unterscheidende Beobachtung. Hierzu möchte ich ein Wort des verehrten Kollegen anführen, den ich mit diesem Beitrag zu seinem Jubiläum meinen Gruß und meine herzlichen Wünsche sage:
'Gerade die kritische Interpretation kann die ursprüngliche Botschaft Gottes perspektivisch – d.h. in ihrer Glauben fordernden und Gemeinschaft mit Gott stiftenden Richtung auf den Menschen in seiner Geschichte – aufschließen helfen' (Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, 1956, S. 9).

Heidelberg C. WESTERMANN

den z.T. eingehend besprochen. Die Erklärung G.E. Wrights berührt sich mit der hier gegebenen darin, daß das 'Zeugnis gegen Israel' sicher – wie schon diese Bezeichnung zeigt – auf einen Rechtsvorgang zurückgeht. Sie weicht darin von ihr ab, daß mir in Dt 32 die Rechtverhandlung nur noch im Hintergrund zu stehen scheint (die Gerichtsreden bei Dtjes haben eine durchaus andere Gestalt) und dieser Teil in Dt 32 in die Nähe der Mahn- und Bußreden gehört, die die anderen hier gegebenen Beispiele deutlicher erkennen lassen. Sie ist in Dt 32 mit Teilen eines älteren Psalms verbunden worden; in Vs. 40–42 ist ein altes Heilsorakel erkennbar. In dieser Verbindung, in seiner jetzigen Gestalt aber kann Dt 32 erst exilisch oder nachexilisch sein. Zu diesem Schluß kommt auch, mit einer anderen als der hier gegebenen Begründung, von Rad in seinem Kommentar zu Dt 32.

DER GERECHTE WIRD DURCH SEINE TREUE LEBEN

ERWÄGUNGEN ZU HABAKUK 2:4–5

Ein erneuter Versuch zur Übersetzung und Deutung von Hab 2:4–5[1] bedarf wohl kaum einer Rechtfertigung; denn weder die richtige Abgrenzung des in Rede stehenden Textabschnittes[2] noch der Inhalt der vorher erwähnten, auf Tafeln eingeritzten 'Schauung' des Propheten sind bisher eindeutig festgestellt worden.[3] Außerdem bietet der Text komplizierte sprachliche und formgeschichtliche Probleme, die noch immer der endgültigen Lösung harren.

Grundlegend für die Deutung von Hab 2:4f scheint mir noch immer die These von Sellin[4] zu sein (wenn ich auch seiner Begründung nicht in jeder Hinsicht zustimmen kann[5]), die besagt, daß der erste Satz (Vs. 4) eine Prämisse für den zweiten (Vs. 5) ist. Dem entspricht die Feststellung von Humbert, daß aufgrund der besonderen Bedeutung von אף כי ('a combien plus forte raison') eine *conclusio a minori ad maius* vorliegt und der Akzent vor allem auf die 'raisonnement' fällt.[6]

[1] Im NT wird Hab 2:4 ganz oder teilweise dreimal zitiert (Rö 1:17; Gal 3:11 und Hebr 10:38).

[2] Wellhausen (*Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, Berlin 1963[4], S. 165ff), Elliger (*Das Buch der zwölf kleinen Propheten* II [Das Alte Testament Deutsch], Göttingen 1959[2], S. 39 und Anm. 1, S. 44), Deden (*De kleine profeten* [De boeken van het Oude Testament], Roermond 1953, p. 263) trennen Vs. 2–4 von Vs. 5. Nach Sellin (*Das Zwölfprophetenbuch* [Kommentar zum AT], Leipzig 1929[2,3], S. 395) ist es jedoch verkehrt, Vs. 5 von Vs. 2–4 loszureißen, weil Vs. 5 gerade erst die Pointe der göttlichen Antwort enthalte. Vgl. für eine ähnliche Auffassung auch Nowack (*Die kleinen Propheten* [Göttinger Handkommentar zum AT], Göttingen 1922[3], S. 270f) und Horst (*Die zwölf kleinen Propheten* [Handbuch zum AT], Tübingen 1938, S. 175ff). Humbert (*Problèmes du livre d'Habacuc*, Neuchâtel 1944, p. 45ff) findet die Zäsur zwischen Vs. 5*a* und 5*b*. Marti (*Das Dodekapropheton* [Kurzer Hand-Commentar zum AT], Tübingen 1904, S. 333ff) nimmt Hab 1:2–4; 12*a*–13 mit 2:1–4 zusammen.

[3] Entsprechend der vorgenommenen Abgrenzung der Perikope findet man die Schauung des Propheten in Vs. 4 (so Wellhausen, Deden, van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris 1908, p. 477), in Vs. 4 und 5*a* (so Humbert), in Vs. 4 und 5 (so Sellin, Nowack, Horst, Ward, *A critical and exegetical commentary on Habakuk* [ICC], Edinburgh 1928[2], p. 13, Nötscher, *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten* [Echter Bibel III], Würzburg 1958, S. 785), in Kap. 3 (so Elliger) oder gar nicht erhalten (so Edelkoort, *Commentaar op de Heilige Schrift*, onder redactie van Dr. J. A. vor der Hake, Amsterdam 1952, p. 747).

[4] *O.c.*, S. 397.

[5] Daß es sich in Vs. 4 um 'einen schon bekannten, feststehenden Maschal' handelt, glaube ich nicht (*vide infra*). Auch daß *hinne* (Vs. 4) mit *w*ᵉ*'ap kî* (Vs. 5) unmittelbar zusammengehört, halte ich nicht für wahrscheinlich. Im Falle von Hab 2:4f ist die Steigerung durch *w*ᵉ*'ap* ausgedrückt worden, vgl. van Hoonacker, *o.c.*, p. 478: 'Notons que ואף au commencement de la phrase, introduit celle-ci comme marquant une gradation'.

[6] *O.c.*, p. 150f.

Ist der Text tatsächlich so gestaltet, dann führen diese Erwägungen m.E. unabweislich dazu, daß Vs. 4 nur eine Aussage über den Gerechten (צדיק) enthält, weil im Gegensatz zu diesem und dem von ihm Gesagten in Vs. 5 nur von dem Treulosen (בוגד) die Rede ist. Denn wenn in Vs. 4 ursprünglich nicht nur der Gerechte, sondern auch der Gottlose (etwa als 'Aufgeblasener') erwähnt wäre, so läge in Vs. 5 einfach die Anwendung einer in Vs. 4 formulierten allgemeinen Sentenz auf einen speziellen Fall, d.h. auf den des Gottlosen, vor.[1] Eine *conclusio a minori ad maius* gäbe es dann selbstverständlich nicht. Daher kann die von Sellin vorgeschlagene Übersetzung von Vs. 4 ('Siehe, "der Aufgeblasene", nicht "bleibt" seine Seele in ihm, während der Gerechte durch seine Treue lebt') letztlich doch nicht überzeugen. Für ihn bildet Vs. 4 weniger die Voraussetzung, auf die sich eine Schlußfolgerung gründet, als vielmehr einen schon bekannten, feststehenden *Maschal*, 'von dem aus weiter argumentiert wird'.[2]

In Wirklichkeit tritt der Gottlose in Vs. 4 aber erst in Erscheinung, nachdem er durch eine eingreifende Textänderung hereingeholt worden ist. Üblicherweise 'verbessert' man die Verbalform עפלה in עפל[3] bzw. הנעפל[4] oder העול[5], und ישרה in ישבה[6] bzw. רצתה.[7] Diese Änderungen werden meistens damit begründet, daß Vs. 4 den Stil des Weisheitsspruchs zeige, und daß daher aufgrund des antithetischen Parallelismus zwischen 4*a* und *b* im Gegensatz zum Gerechten eine Personenangabe zu erwarten sei.[8]

Dagegen wäre nun zunächst einzuwenden, daß הנה zur Einführung eines *Maschals*, soviel ich sehe, nirgends belegt ist. Es handelt sich in Vs. 4 vielmehr um den bei Brockelmann, *Hebräische Syntax*, § 164 beschriebenen Fall, in dem 'zwei einander bedingende Sätze asyndetisch nebeneinander stehen oder mit ו verbunden werden (können); *doch wird die Bedingung oft durch die Hervorhebung gekennzeichnet*' (von mir kursiviert, v.d.W.). Das heißt: der mit הנה beginnende Satz (Vs. 4*a*) ist als Bedingungssatz und der mit ו beginnende Satz als Hauptsatz zu übersetzen. הנה ist daher nicht (wie es

[1] So mit Recht Elliger, *o.c.*, Anm. 1, S. 44. Nur bildet Vs. 4 nicht 'eine allgemeine Sentenz' (*vide infra*).
[2] *O.c.*, S. 395.
[3] Elliger ('*uppāl* oder '*appāl*); Deden liest '*ullap zō*' ('hij bezwijkt').
[4] Sellin.
[5] Wellhausen, Nowack.
[6] Sellin, Horst.
[7] Mit LXX Elliger.
[8] Vgl. vor allem Sellin und Nötscher, *o.c.*, S. 785 ('Allgemeingültiger Grundsatz der herkömmlichen volkstümlichen Vergeltungslehre').

Sellin meint) unmittelbar mit אף כי (Vs. 5) in Verbindung zu bringen, sondern mit dem folgenden ו (Vs. 4).[1] Dann erweisen sich auch die an unserem Text vorgenommenen Konjekturen als unnötig und sogar als irreführend. Ohne den jetzigen Wortlaut von Vs. 4 zu beanstanden, ergibt sich als Übersetzung:

'Wenn leichtsinnig, nicht recht seine Seele in ihm ist,
wird der Gerechte durch seine Treue leben'.

Daß sich mit dem 'Gerechten' nicht nur und besonders im kultischen Raum sogar nicht in erster Linie der Gedanke der ethischen Makellosigkeit verband, ist neuerdings deutlich hervorgehoben worden.[2] Vor allem tritt aus den biblischen Psalmen deutlich zutage, daß die Beter, die für sich das Prädikat 'gerecht' beanspruchten, damit alles andere als eine sittliche Selbsteinstufung meinten. Das wird besonders daran deutlich, daß 'Israel ganz starr nur zwei Möglichkeiten kannte: entweder man war vor Jahwe צדיק oder man war es nicht. Alle Zwischenstufen, alle die mittleren Färbungen, mit denen eine moralische Wertung rechnen muß, fehlen durchaus. War man vor Jahwe צדיק, so war man es ganz, man war es nie approximativ oder inchoativisch'.[3] Es handelt sich um eine im kultischen Raum durch eine deklaratorische Formel vermittelte Zuerkennung der Gerechtigkeit. Wie von Zimmerli[4] weiter ausgeführt wird, war mit diesem deklaratorischen Urteil die Verkündigung des 'Lebens' verbunden. Offenbar gab es im gottesdienstlichen Leben Israels bestimmte Gelegenheiten, bei denen ein von Jahwe legitimierter Sprecher über den Gerechten das 'er wird sicherlich leben' ausgesprochen hat.[5] Daß wir diese also offensichtlich im gottesdienstlichen Raum beheimatete Verbindung von 'Gerechtigkeit' und 'Leben' eben bei Habakuk finden, entspricht der schon längst von

[1] Die von Sellin, *o.c.*, S. 397 angeführten Belegstellen (1 Kö 8:27; 1 Sam 23:3; 2 Sam 16:11; Prov 11:31; Hi 4:18f; 15:15f; 25:6; Ez 15:5) beziehen sich alle auf eine *conclusio a minori ad maius*, die Sellin selbst aber, wie gesagt, in Hab 2:4–5 nicht findet.
[2] Vgl. G. von Rad, *Theologie des AT* I, München 1961, S. 379. Schon H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch*, 1893[7], S. 273–75 hat darauf hingewiesen, 'daß צדק durchaus ein Verhältnisbegriff ist, und zwar in dem Sinne, daß er sich auf ein wirkliches Verhältnis zwischen zweien... bezieht, nicht aber auf das Verhältnis eines der Beurteilung unterzogenen Objektes zu einer Idee' (zit. nach von Rad, *o.c.*, S. 369).
[3] G. von Rad, *o.c.*, S. 379.
[4] W. Zimmerli, *'Leben' und 'Tod' im Buche des Propheten Ezechiel*, Theol. Zeitschrift 13 (1957), S. 494–508 (Festschrift W. Baumgartner) (= *Gottes Offenbarung*, Theologische Bücherei 19, München 1963, S. 178–191).
[5] *O.c.*, S. 497.

der Forschung festgestellten Tatsache, daß er als Kultprophet im Tempel Jerusalems amtierte.

Aus den Kapiteln Ezech 18 und 33, die wir dem 'Priester im Prophetenmantel' verdanken, und auf die sich Zimmerli bei seinen Betrachtungen vorwiegend gründet, läßt sich nun aber auch deutlich erkennen, daß jedenfalls *prophetische* Predigt davor gewarnt hat, eine derartige forensische Zuerkennung der Gerechtigkeit als objektive Garantie mißzuverstehen. Wenn der gerechte Mensch aus dem Gemeinschaftsverhältnis mit Gott heraustritt und in der Praxis die Zusage Jahwes nicht ernstnimmt, dann 'rettet seine Gerechtigkeit den Gerechten nicht' (Ez 33:12). Nur der Gerechte, der sich durch gemeinschaftsgemäßes Verhalten seiner Gerechtigkeit bewährt, ist wahrhaftig gerecht: er 'wird sicherlich leben', d.h. er bleibt in der segenspendenden Gemeinschaft mit Jahwe. Das meint wohl auch Ez 18:5ff:

Wenn da einer gerecht ist
und Recht und Gerechtigkeit übt,
nicht auf den Bergen ißt,
und seine Augen nicht zu den Götzen des Hauses Israel erhebt,
und das Weib seines Nächsten nicht unrein macht,
und einem Weib zur Zeit seiner Unreinheit sich nicht naht,
und niemanden bedrückt,
'das Pfand des Schuldners' zurückgibt,
keinen Raub an sich reißt,
sein Brot dem Hungernden gibt
und dem Nackten mit Gewandung deckt,
nicht (Geld) um Zins gibt
und keinen Zuschlag nimmt,
seine Hand vom Unrecht fernhält
rechtes Gericht hält zwischen Mann und Mann,
in meinen Satzungen 'wandelt'
und meine Rechte beachtet, 'sie' zu tun –
gerecht ist er,
leben soll er,
spricht Jahwe.[1]

Es dürfte klar sein, daß Hab 2:4*b* von diesem Text formgeschichtlich nicht zu trennen ist,[2] und daß mit dem an jener Stelle erwähn-

[1] Übersetzung in Anlehnung an W. Zimmerli, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar), S. 391.
[2] Es dürfte klar sein, daß ich somit auch die konkret-geschichtliche Deutung von צדיק und רשע, sowie sie von Nielsen (*The Righteous and the Wicked in Habaqquq*, Studia Theologica VI (1953), 54–78) vorgeschlagen worden ist, für unwahrscheinlich halte. Nach ihm sei Joahas der rechte Herrscher, der von den Ägyptern eingesetzte Jojakim dagegen der falsche. Die im Vs. 5 erwähnten 'an sich gerafften Völker' und 'die zu ihm zusammengebrachten Nationen' passen schlecht zu einer Gleichsetzung des 'Treulosen' mit Jojakim.

ten אמונה nur die in Ez 18:5ff aufgezählten gemeinschaftsgemäßen Taten gemeint sein können. Dem entspricht der Nachweis Humberts, daß es sich in Hab 2:4*b* nicht (wie üblich in der kultischen Lyrik) um die 'fidélité de Dieu envers l'homme', sondern um die 'fidélité de l'homme envers Dieu' handelt, daß demnach אמונה der Bedeutung nach in unserem Text 'spécialement prophétique' ist.[1]

So enthält Hab 2:4*b* unverkennbar eine konditionale Lebenszusage. Aber wie bei Ezechiel ist die konditionale Lebenszusage 'in einer unkonditional Anfang und Ende der Geschichte des Gottesvolkes umschließenden Lebenszusage verankert. Man wird keine der beiden Lebensaussagen um der anderen willen... eliminieren dürfen, so sehr sie in einer spürbaren und logisch nicht behebbaren Spannung gegeneinander stehen. Diese Spannung dürfte zum innersten Wesen der Verkündigung des Propheten gehören: Leben des Hauses Israel – und damit auch jedes Gliedes des Gottesvolkes – ist von seinen Anfängen her nur durch den freien, unbegreiflichen Lebenserlaß seines Gottes, dem dieser die Treue hält, möglich. Zugleich aber ist Leben immer wieder nur das in Umkehr und Gehorsamwerden vor Gottes Recht Greifbare'.[2] Enthält der Begriff צדיק in Hab 2:4 nun wenigstens auch (vor allen Dingen wenn man den Begriff kollektiv verstehen darf) jenes erste Moment der unkonditionalen Zuwendung Gottes, so scheint mir im Wortlaut des ganzen Textes eben dieses letzte betont zu sein: Falls der Gerechte vom rechten Wege abzugleiten droht, 'wenn leichtsinnig, nicht recht seine Seele in ihm ist', dann gibt es nur eine einzige und letzte Möglichkeit das 'Leben' nicht zu verlieren: die in der ständigen Umkehr und im neuen Gehorsamwerden vor Gottes Recht zutagetretende אמונה.

Steht also der Gerechte trotz der deklaratorisch ihm zuerkannten Gerechtigkeit doch immer noch in Gefahr, des göttlichen Segens (Dt 30:19) verlustig zu gehen,

wie steht's denn,[3]

[1] *O.c.*, p. 149f.
[2] W. Zimmerli, '*Leben*' *und* '*Tod*', S. 508. Vgl. auch Ez 33:12.
[3] Die Bedeutung von ואף כי läßt sich besonders durch Dt 31:27; 1 Sam 21:6; 1 Sam 23:3; 2 Sam 16:11; 2 Kö 5:13 und Ez 23:40 bestimmen. Es steht (wie אף כי) in überbietendem Sinne und läßt sich daher öfters mit 'wie vielmehr' bzw. 'wie viel weniger, geschweige denn' übersetzen. Die Übersetzung 'wie steht's denn, (wenn)' paßt gut in Dt 31:27; 1 Sam 23:3; 2 Kö 5:13. Vgl. außer Humbert, *o.c.*, p. 150f auch J. Blau, *Adverbia als psychologische und grammatische Subjekte/Praedikate im Bibelhebraeisch*, Vetus Testamentum IX (1959), S. 135, Anm. 2: 'Da ... in Schlüssen a minori ad maius auf *'af* öfters temporale *kī*-Sätze folgten, hat in ihnen *'af kī* die Oberhand gewonnen und das einfache *'af* ohne folgendes *kī* fast gänzlich verdrängt'.

wenn der *Treulose* leichtfertig ist,[1]
der hochmütige und Unfug treibende Mensch,[2]
der seinen Schlund weit macht wie die Unterwelt
und wie der Tod ist, unersättlich;
und der an sich rafft alle Völker
und sich zusammenbringt alle Nationen?

Im Grunde handelt es sich also um die auch in 1 Pt 4:18 gestellte Frage: 'Und wenn der Gerechte kaum gerettet wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen?' (vgl. Prov 11:31 LXX). Die durch אף כי zum Ausdruck gebrachte Steigerung im Rahmen des *conclusio a minori ad maius* besteht nicht – wie oft angenommen wird – in einer Überbietung der Vermessenheit (Vs. 4 עפלה) durch die Treulosigkeit und Hochmut (Vs. 5 בוגד; גבר יהיר); denn abgesehen von der Frage, worin überhaupt eine derartige Steigerung bestehe, würde in dem Falle Vs. 4*b* gar nicht in dem Zusammenhang passen. Brownlee[3] hat das richtig erkannt und daher vorgeschlagen, Vs. 4*b* hinter Vs. 5*a* zu setzen. Indem er *'šr* in Vs. 5*b* als *'aššūr* ('Assyrien') vokalisiert, übersetzt er Hab 2:4–5*a* folgendermaßen:

Behold, the naughty is haughty;
his soul is not humble within him.
Even though he be presumptuous and faithless,
the arrogant man shall not survive;
but the righteous by his faithfulness shall live.

Dieses Ergebnis scheint mir jedoch nicht nur durch die Umstellung von Vs. 4*b* und 5*a*, sondern vor allem auch durch die von Brownlee in 4*a* vorgenommene Textänderung (הנה עפל העול statt הנה עפלה) und die ungenügende Berücksichtigung der formgeschichtlichen Probleme in starkem Maße beeinträchtigt zu werden.[4]

[1] היין als 'der Wein' ist im Zusammenhang sinnlos. Es liegt offenbar eine Form von הון vor, das – wie aus den Parallelstellen Dt 1:41 und Num 14:44 klar hervorgehen dürfte – mit עפל (beide Male Hiph.) gleichbedeutend ist ('vermessen, leichtsinnig sein'). Es ist bezeichnend, daß auch Hab 2:4*a* eine Form von עפל aufweist. Zu lesen ist vielleicht יהין (Imperf. Hiph.) oder היין (= hijjēn: Perf. Pi'el), obgleich derartige wohl unter Einfluß des Aramäischen entstandene Formen aus jüngerer Zeit sind.

[2] ינוה hängt vielleicht mit נאה 'schön, lieblich sein; sich ziemen für' zusammen. נאוה als 'passend, geziemend' begegnet besonders in Prov.

[3] W. H. Brownlee, *The placarded revelation of Habakkuk*, Journal of Biblical Literature LXXXII (1963), p. 319–325.

[4] Hinzukommt, daß die Übersetzung von לא ינוה (Brownlee streicht ו !) als 'not survive' (= 'not abide') von ihm selber als 'one of the best guesses' bezeichnet wird (*o.c.*, p. 323). Auch fragt man sich, ob אשר (Vs. 5*b*) als *'aššūr* zu lesen ist. אשור wird im AT nur einmal defektiv geschrieben, die Satzstellung Subjekt-Verb ist ungewöhnlich und es ist nicht sicher, ob Assyrien in der Prophetie Habakuks überhaupt eine Rolle spielt. Als Beziehungswort für והוא genügt בוגד und גבר יהיר.

Die *conclusio a minori ad maius* besteht m.E. darin, daß die einzige und letzte Lebenschance des 'leichtsinnigen' Gerechten dem 'leichtsinnigen' Treulosen naturgemäß fehlt. Es dürfte daher kein Zufall sein, daß dem in Gemeinschaft mit Gott lebenden Gerechten der בוגד, d.h. der dieser Gemeinschaft zuwiderhandelnde Mensch gegenübergestellt worden ist. Denn wie צדיק ist בוגד hier in erster Linie wohl ein Verhältnisbegriff.

Somit liegt in Hab 2:4–5 – wie schon Humbert erkannt hat – der Akzent in erster Linie auf der 'raisonnement' und weist der Textabschnitt die im Rahmen der durch אף כי gekennzeichneten *conclusio a minori ad maius* unerläßlichen Elemente des Gegensatzes und der Steigerung auf. So auch erhält der Prophet eine wirkliche Antwort auf die von ihm gegen Gott erhobene Anklage (Hab 1:12ff; vgl. Hab 2:1: תוכחתי). Die Antwort ist zwar als göttliche Gegenfrage verkleidet. Sie ist aber unentrinnbar. Denn die Prämisse, daß der Gerechte nur durch seine Treue den göttlichen Segen davonträgt, bringt (wie wir vorhin gesehen haben) den Glauben des im Bereich des Kults amtierenden Propheten pointiert zum Ausdruck. Durch die göttliche Gegenfrage wird Habakuk dazu aufgefordert, aus diesem Glauben die Konsequenzen zu ziehen. Wäre es ihm jetzt nicht aufgegangen, daß im Grunde nur Weherufe zum Los des Treulosen sich eignen (vgl. Vs. 7ff), so hätte er im selben Augenblick seinen Glauben aufgeben müssen. Das hat er nun aber offenbar nicht getan. Angesichts der Not und der Drangsal hat er es, ähnlich wie Hiob, gelernt, in der persönlichen Glaubensentscheidung die Antwort Gottes in demütigem und hingebungsvollem Schweigen zu leben.[1] Nach Hab 2:4–5 verstummt daher die Klage des Propheten.

Die eingangs gestellte Frage, wie der in Rede stehende Textabschnitt abzugrenzen sei, und was die in Hab 2:2f erwähnte 'Schauung' beinhalte, kann jetzt auch von neuem in Angriff genommen werden. Abzulehnen ist m.E. die z.B. von Elliger vertretene These, 'daß Vs. 5 nicht mit Vs. 4 zusammengehöre, weil dieser Vers ein Orakel enthalte, hinter dem man nichts weiter erwartet und hinter dem auch Vs. 5... nur nachklappern würde'.[2] Dagegen sprechen die durchgreifenden Textänderungen, die von Elliger vorgenommen werden, durch die er schon in Vs. 5 den Anfang der Weherufe erblickt.[3] Die von ihm mit Recht gegen die Deutung von Sellin,

[1] Vgl. G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum AT XVI), Gütersloh 1963, S. 558.
[2] *O.c.*, S. 39.
[3] *O.c.*, S. 39 und 41.

Humbert und Horst hervorgebrachten Einwände[1] scheinen mir durch die oben vorgeschlagene Erklärung des Textes behoben zu sein.

Dann aber braucht man den Inhalt der prophetischen Schauung weder in Hab 3[2] noch nur in Hab 2:4[3] zu suchen. Denn Kap. 3 steht ziemlich weit von Hab 2:1–3 entfernt und scheint daher kaum in diesem Sinne zu deuten zu sein. Wenn nur Hab 2:4 den Text des Orakels enthalten würde, so behielte auch jetzt Wellhausen noch recht mit seiner Bemerkung: 'Geschaut hat Habakuk herzlich wenig, ob er gleich darum sorgte'! Aufgrund des Vorgetragenen steht jedoch nichts im Wege, zumindest in Vs. 4 und 5 den Inhalt der prophetischen Schauung zu erblicken. Denn in diesen Versen liegt, wie wir gesehen haben, eine wirkliche Antwort auf die in Hab 1:12ff erhobene Klage vor. Es wäre aber noch zu fragen, ob sich die Offenbarung auf Hab 2:4–5 beschränkt, d.h. ob die folgenden Weherufe literarkritisch wirklich von diesen Versen zu trennen sind, und ob Vs. 6 dementsprechend als sekundärer Flickvers zu betrachten ist.[4]

Wie von Westermann[5] nachgewiesen wurde, besteht wahrscheinlich eine enge Beziehung der Weherufe zu den Fluchsprüchen, die wie jene überwiegend in Reihen überliefert sind. Wenn der Ursprung des Wehe-Wortes tatsächlich im Fluch zu suchen ist, und jene Wehe-rufe möglicherweise in der Heilsprophetie ihre Vorgeschichte haben, in der das 'Wehe' gegen Israels Feinde gerichtet war, so deckt sich dieser formgeschichtliche Befund ausgezeichnet mit dem Inhalt von Hab 2:4–5; denn wie aus Dt 30:19 unwiderleglich hervorgeht, entspricht 'Leben' dem von Gott geschenkten Segen. Demgemäß kann dem Treulosen nur der 'Tod', d.h. der Fluch begegnen. Ob dann doch nicht Hab 2:6ff eine weitere Ausführung des in Hab 2:5 Gesagten bildet? In dem Falle wäre die enge Beziehung zwischen Vs. 6 und 5 nicht erst sekundär. Dafür spräche auch noch der Vergleich mit 2 Sam 4:10ff, wo die Antwort Davids an die Söhne Rimmons aus Beeroth folgendermaßen gestaltet ist:

1. *Schwur* ('So wahr der Herr lebt, der...')

2. *Prämisse* ('den (Mann), der mir die Meldung brachte...: Siehe,

[1] *O.c.*, S. 44, Anm. 1.
[2] So z.B. Elliger, *o.c.*, S. 40.
[3] So Wellhausen, Deden, usw.
[4] So die meisten Kommentare, die die Schauung des Propheten auf Hab 2:4–5 beschränken.
[5] C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, S. 138ff.

Saul ist tot!, und der doch meinte, ein Freudenbote zu sein, den habe ich in Ziklag gefaßt und niedergemacht...').

3. *Conclusio a minori ad maius* ('wie denn, wenn ruchlose Männer einen rechtschaffenen Mann in seinem Hause auf seinem Lager getötet haben?').

4. *Rhetorische Frage* (ועתה הלוא: 'Muß ich da nicht sein Blut von eurer Hand fordern...').

Abgesehen von der Schwurformel finden wir dieselben literarischen Bestandteile in Hab 2:4–6! Wenn aber Vs. 6 auf diese Weise eng mit den zwei vorhergehenden Versen verbunden werden soll, sind auch Hab 2:7ff nicht von 2:4–5 zu trennen. Dementsprechend haben dann auch die in Vs. 2 erwähnten Tafeln eine längere Inschrift enthalten. Die oft befürwortete gegenteilige Meinung, daß jene nur einen ganz kurzen Text aufgewiesen hätten, weil למען ירוץ קורא בו besage, daß 'man im Laufe sie lesen' könne, läßt sich nicht aufrechterhalten. Denn dieser Satz bedeutet nicht: 'damit man im Laufe sie liest', sondern umgekehrt: 'damit der, der darauf liest, laufen kann'.[1] Wie J. M. Holt neuerdings nachgewiesen hat, ist 'laufen' an dieser Stelle übliche Metapher für 'living one's life': 'The main import of this figurative "running" is doing a job, fulfilling an assigned task; in short, living one's life with its decisions and actions'.[2] Dem entspricht nun auch inhaltlich die uns in Hab 2:4ff überlieferte göttliche Offenbarung, die ja inmitten der Drangsal zur Glaubenstreue auffordert, damit man seines 'Lebens' nicht verlustig gehe.

Groningen A. S. VAN DER WOUDE

[1] Vgl. J. M. Holt, '*So he may run who reads it*', Journal of Biblical Literature LXXXIII (1964), p. 298–302.
[2] *O.c.*, p. 302.

REFLECTIONS CONCERNING OLD TESTAMENT THEOLOGY

I

One of the phenomena of our time is the many basic differences at almost every level concerning methodology in approaching Israel's ancient history since the breakdown of the Wellhausenist synthesis. This disagreement extends to the manner in which Old Testament theology should be written. Professor von Rad in the preface to the first volume of his *Old Testament Theology* wrote: 'The remarkable thing in this connection is that no agreement has been reached up to now as to what really is the proper subject of such a theology of the Old Testament. If this were not so, how could it be possible that under one and the same title such different works could be offered as the 'Theology of the Old Testament' by E. Jacob or Th. C. Vriezen on the one hand, and on the other, the one offered in this book'.[1] Von Rad's work is certainly most original and will surely remain as one of the basic contributions of this century to the subject. An earlier work of equally massive proportions and to be considered with that of von Rad as one of the major contributions of this century to the discipline is that of Walther Eichrodt.[2] For von Rad 'Old Testament theology has still not yet completely envisaged its proper subject' in Eichrodt's work.[3] On the other hand, Eichrodt in an Excursus to the first volume of the English translation of his work takes occasion to point to what he considers the weaknesses and dangers in von Rad's theology. To him von Rad's confessional history of Israel is so sharply cut off from the actual history which it pretends to be expounding as to expose him to the danger of a modern gnosticism.[4]

[1] Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Volume I (translated by D. M. S. Stalker; New York 1962), p. v; Edmund Jacob, *Theology of the Old Testament* (translated by A. W. Heathcote and P. J. Allcock; New York 1958); Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Wageningen 1958).

[2] *Theologie des Alten Testaments*, Volume I (1933), II (1935), and III (1939). Fifth edition, 1957.

[3] *L.c.*, Volume I, p. 114 note 13.

[4] Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Volume I (translated by J. A. Baker from the sixth German edition; Philadelphia 1961), p. 512–520. This critique is comparable to that frequently made of the theology of R. Bultmann, whom Eichrodt also had in mind. For an especially strong statement of the 'gnostic' problem, see Eric Voegelin, *History and Gnosis*, in B. W. Anderson, editor, *The Old Testament and Christian Faith* (New York and London 1963), p. 64–89.

In view of the disagreement one may well wonder whether it would not be safer to take one's stand with those who suspect that the best we can do at the moment is to work in the area of the history of Israel's religion. Certainly the primary emphasis in biblical study today is historical; and since biblical literature has a history and great variety, there is a serious question as to how it can be systematized as theology. If one desires to work in the discipline, perhaps then von Rad's understanding of it as simply the examination of the viewpoints of the compilers of the collections of historical traditions and of the various 'schools' of understanding and interpretation in ancient Israel is the best we can do. It certainly preserves the historical interests we have today, and also the dynamic, rather than static, categories of biblical faith. Yet from the standpoint of modern historiography generally, Eichrodt's methodology cannot be ruled out-of-hand. In the complexities of history it is quite legitimate to use a central theme as the organizing center of one's work, in order to see whether aspects of one's subject will not be illumined in a fresh way. This is particularly true in the employment of so basic a category as covenant, especially now that the historical reconstruction of the Mosaic covenant has been the subject of such important new study.[1] It is improbable, however, that any one single theme is sufficiently comprehensive to include within it all variety.

The historical emphasis, however, raises another nest of problems. After laboring so asiduously at historical reconstruction, is not the distance between the biblical world and ourselves accentuated so that the return to our own world with anything of basic importance for faith is made more, rather than less, difficult? In this area of tension and distance the 'new hermeneutics' has been developing, though its newness is less spectacular than the fact that it exists as a testimony to the feeling of uneasiness with the results of the historical method.[2] 'Hermeneutics' is defined in this context as including both historical exegesis and the methods by which one bridges the historical gap between past and present. That is, 'the new hermeneutics' is simply the attempt of biblical scholars to act as responsible theologians in the church today. Theology has always had the task

[1] Cf. George E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955); Claus Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen 1960); James Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*, VT IX (1959), p. 347–365.
[2] For analysis see, for example, Krister Stendahl, *Biblical Theology*, Interpreter's Dictionary of the Bible, Volume I (New York and Nashville 1962), p. 418–432.

of trying to state the faith meaningfully in one's own time. That being the case, it is not surprising that few theologians have felt the need to join biblical scholars in the search for what in effect is not simply a new hermeneutics but a new theology which uses biblical categories to the full.

The 'new hermeneutics' is not unallied with those who think of biblical theology as the work of believers within a given religious community. The tradition of this community, and perhaps faith itself, will inevitably influence one's perspective, the questions one asks and the conclusions deemed crucially important for our time.[1]

Among the understandings of the subject, then, three dominant emphases have thus far been noted: (1) Von Rad's emphasis on the confessional nature of Israel's history and on the variety of witness and understanding which the compilers of the historical traditions and the schools of thought in Israel have of that confession. (2) The attempt to organize theological materials by means of an organizing principle, such as covenant, or kingdom of God, or rubrics drawn from the classical formulations of Christian theology.[2] (3) Acutely aware of the contemporary problem there is among Christian scholars a new sense of responsibility to try to bridge the gap between the creative past and the present, an endeavour which is now being included under the canopy of the old term 'hermeneutics'. For Christian Old Testament scholars this means that we cannot stop with the intertestamental period but we must push into the problem of the relationship between the testaments.[3]

[1] Cf. the important article by Otto Eißfeldt, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie*, ZAW 44 (1926), p. 1–12; Millar Burrows, *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia 1946); and especially Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, p. 2–126. From a different standpoint see also Brevard S. Childs, *Interpretation in Faith*, Interpretation XVIII (1964), p. 432–449, where it is argued that the responsible exegete must begin within 'a framework of faith' which for the Christian is defined by and in Jesus Christ. If one begins with the descriptive task and then attempts to establish a bridge to the theological, then 'the possibility of genuine theological exegesis has been destroyed from the outset'. The descriptive task is identified by a 'neutral criticism' which defines in advance the nature of biblical reality. Here the definitions of historical exegesis as 'neutral criticism' and of biblical theology as actually one's personal 'framework of faith' are not definitions which this writer can share; I would instead suggest that they misunderstand and misrepresent the historical method.

[2] The degree of success will depend upon the insight of the scholar and the nature of the organizing category. Thus, for example, covenant gives one far more maneuverability than the static categories drawn from traditional theology such as Vriezen employs (God, man, the relationship between the two, the relationship between man and man, and the kingdom of God in present and future). Jacob's method allows much more flexibility; Part I concerns itself with aspects of God, Part II with the action of God (of which section IV, 'God the Lord of History' is the best), and Part III on sin, redemption and eschatology.

[3] One of the more explicit attempts at this has been by the editors and authors of the

Here, however, very difficult problems arise for the Old Testament scholar. One reason is that the disparity of viewpoint between New Testament schools of scholarship is as great as that in the Old Testament field. Consequently, an agreed framework in which a descriptive relationship between the two testaments could be elaborated simply does not exist. This includes such a seemingly basic point as the relation of the Servant in Second Isaiah to Jesus Christ, which to most Old Testament scholars would appear to be the device by which the royal messianic prophecies of the Old Testament could be used in the New Testament as applying to the post-resurrection period.[1] Furthermore, the 'new hermeneutics' has been dominated by the Bultmann school of New Testament scholarship where the understanding of the Old Testament is heavily under the influence of a systematic theology which virtually excludes it from any vital role other than background for the New Testament and the Church today. Where a 'demythologized' version of the Gospel of John is thought to provide the model for contemporary theology, there often results a type of Christomonism which eradicates time and history, and for which the Old Testament is of limited basic importance.[2]

These concerns and emphases in the field of Old Testament scholarship are all important, and this writer would defend them in so far as they illumine Old Testament faith and institutions from a variety of aspects. Given the nature of the literature it seems to me inevitable that there will be a variety of approaches to the subject, and that no one study will exhaust it. Hence the writer may be pardoned if he attempts to point to still another approach which

Biblischer Kommentar: see Claus Westermann, *Essays on Old Testament Hermeneutics* (tr. by J. L. Mays *et al.*; Richmond 1963).

[1] For a detailed review of this question see now H. H. Rowley, *The Servant of the Lord* (Second edition, Oxford 1965), p. 3–93. Note the sharp differences on this point among scholars summarized on p. 57–58 note 2. To oversimplify the matter one might observe that Old Testament scholars generally find it easier to work with the British-led school of New Testament scholarship, as represented by such men as C. H. Dodd, Vincent Taylor, T. W. Manson and W. D. Davies, than with the Bultmann school in Germany.

[2] See Bernhard W. Anderson, editor, *The Old Testament and Christian Faith.* The Bultmann essay with which this volume begins provides an explicit illustration of a viewpoint toward the Old Testament rooted in a type of systematic theology with which an Old Testament scholar has basic difficulty: cf. this writer's analysis in *History and Reality: The Importance of Israel's 'Historical' Symbols for the Christian Faith, ibid.*, p. 176–199. For a critique of this sort of theology and biblical interpretation one is certainly grateful for the writing of Wolfhart Pannenberg: e.g., note his essay, *Redemptive Event and History*, in Westermann, *l.c.*, p. 314–335. One welcomes a solid voice also from another theological tradition: A. A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (Beiträge zur Theologie, Volume 23, 1955).

tries to set forth an aspect of Old Testament theology which he feels is not sufficiently developed in the other approaches to the subject thus far.

II

Since for both Jews and Christians the Bible is believed by faith to be revelation from him who otherwise in the world would have been the unknown God, I am not entitled to begin the discussion with the existential question, 'What does the Old Testament mean for me? What basic possibility does it present for new existence now?'[1] I am called upon instead to transcend myself and my existence, in so far as I can, to labor for comprehension of a new reality external to myself. It is not mine to command; it is instead itself, separated from me and from my community as regards it original setting and time. Yet I am summoned to make the effort to bridge the distance to a world not my own, and to beware lest I misunderstand by attempting to force it into categories from my world which misrepresent it. This attempt at self-transcendence has an ally in the historical method, not necessarily an enemy. Another people are to be understood and their witness examined with empathy, their literature studied with a desire to understand. Of course, my critical and comparative faculties cannot be set aside in my attempt to comprehend a historical movement in all its variety. If they were, I could not rightly understand the reasons for differences among the witnesses. It has been the Christian's understanding that this type of biblical study when done with respect even in a critical spirit can have the effect of enlivening those who undertake it because of the contemporary work of the Holy Spirit.

Furthermore, there were other people than Israel in that world with other types of comprehensions of the world. What is it that characterizes the Bible as a whole in the world of religions? How do its various parts belong within *one* particular movement, rather than in another, or to 'religion-in-general'? In other words, the major and initial task is the attempt to comprehend Israel as a people, who were not Canaanites, yet who shared a common language and material culture with Canaanites. To speak meaningfully to this question demands that one attempt as accurately as possible to say what Israel was, as well as what she was not.

Seen in this perspective, it is difficult to hold any other view than

[1] Bultmann in Anderson, *l.c.*, p. 12ff.

that Old Testament theology is and must be a descriptive discipline. It is something done by modern man who seeks understanding of a creative and powerful movement in a world of different forms. Hence a sense for comparative religious possibilities must be in the background. An Old Testament theology cannot be correctly written when one's eye never emerges from within the pages of that literature. 'It must already be something if it is really to become anything.'[1] What is that 'something' which is Israel, in the midst of whose history there came into existence a variety of historical compilers and 'schools' of thought. Von Rad's work does not satisfy me at this point that all has been said that needs saying.

To be sure, a fairly solid reconstruction of Israel's history must be presupposed by an Old Testament theology. Von Rad was right to give his at the outset. Since it contains elements which I cannot share, all I can do is to list what I am presupposing to be true: Namely, that Israel had a creative period which must be reconstructed by hypothesis, because the Periods of the Judges with its Tribal League and the United Monarchy were already periods of adaptation. This was followed by a period of tradition during the Divided Monarchy when the prophetic movement reached its height as harbingers of reform during the imperialisms of Assyria and Babylon. That era was followed by a time of reform which became the creative age of Judaism.[2]

It no longer needs to be argued that the first and chief characterizing element of Israel in the midst of her world was her extraordinary concern with the collection, preservation and interpretation of her historical traditions. This is suggested not only by the great historical compilations themselves, but by the cult with its event-centered worship. The creative events which were celebrated were events in time and place; history was not done away in the cult by the 'myth of the eternal return,' as in polytheism.[3] In the latter the central human concern was the security provided by a timeless, though rhythmic, cosmic pattern which myth rehearsed and the cult sought to maintain. Yet for Israel essential reality was precisely

[1] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London 1931), p. 180.
[2] These rubrics are those of George E. Mendenhall in *Biblical History in Transition*, in: *The Bible and the Ancient Near East* (W. F. Albright *Festschrift*, edited by G. E. Wright, Garden City, New York 1961), p. 32–53. Those under the influence of the work of W. F. Albright generally follow some such projection, e.g. John Bright, *A History of Israel* (Philadelphia 1959).
[3] Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York 1954.

the world of becoming, of historical change, for it was here that the meaning of existence was revealed.

This is an unparalleled phenomenon among the world religions, one which needs analysis. Certain actual and datable happenings were selected as especially 'newsworthy' because in them the sovereign Lord introduces and identifies himself and what he is about. Around them biblical literature took form. Teachings, ritual and oracles are all present in the literature, but they receive their context in, and are secondary to, the historical. The chief literature where this generalization does not hold is the wisdom literature which needs a special treatment as to its background and theology, though the wisdom Psalms suggest that in the movement itself there was a far greater mixing of themes than is true in the canonical books of Proverbs, Job and Ecclesiastes.

My first section in Old Testament theology courses deals with the redemptive activity of God, which is to be analyzed biblically but is to be grasped within the context of world religions. By so doing, its significance becomes clearer because one specifies what it is not, as well as what it is. This section must also include an attempt to analyze what the biblical mode of revelation means and what it signifies for theology. This is a factor that needs analysis in and for itself. There is a distinct inclination today to take the historical mode of revelation seriously, and to inquire into its signification, rather than simply dismissing it as the normal accompaniment of a mythopoetic age – which it emphatically is not.

The biblical event was a happening in time which was deemed of special importance because God's word was present within it, interpreting its meaning. The historical happening and its interpretation, the deed and the word of God as its commentary, these constitute the biblical event.[1] The centrality of events, furthermore, furnishes the particular biblical mode by which the knowledge of God is con-

[1] James Barr, *Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology*, Interpretation, Volume XVII (1963), p. 193–205, seems to imply that the current emphasis on history and upon God acting in history is nothing more than a passing fad since God does other things in the Bible than act. For example, he speaks! This does not appear to me to be the point. The problem is not in the one or the other as separate phenomena, but their relationship. I could only wish that Professor Barr were correct when he holds that 'revelation through history' is a unifying factor in modern theology. I am unaware of any unifying factor at all in modern theology. As for the continued psychological interpretation of the prophets (p. 202, note 6), I am in hearty agreement, and elsewhere have tried to outline a fresh structure of understanding in which the form and historical criticism of prophecy should proceed: *The Nations in Hebrew Prophecy*, Encounter, Volume 26, Number 2 (*Festschrift* to T. W. Nakarai; Indianapolis 1965), p. 225–237.

veyed. An event is expressed by means of a subject conjugating a verb. Neither the subject nor the verb will be analyzed as an entity in it self; it is the former realizing itself through the latter, giving to the latter its tense, its time.[1] Thus an event is an attribute of an active subject which reveals itself only to the degree that inferences can be properly deduced from what it does. Since in the Bible God is the central subject, there is no attempt to penetrate what he is in himself. There is only the testimony of what he has done, together with the body of 'inferences' or assumptions as to what may be deduced from the events. Thus a happening or tradition about a happening may be charged with meaning. The event may have, as it were, a semantic field around it which contains an inexhaustible source of energy as worshippers recall it in their own particular historical situations. Thus the Exodus is recalled in a variety of ways, depending upon one's situation. The event as deliverance can be used to point to the power and glory of God as the ground for praise. It can be seen as the portrayal of the righteousness of God which is the ground of present hope. It shows the content of God's grace as ultimate power reaching into history to save the weak, the poor, the lost. Thus the worshippers are reminded that they are the poor and needy and only as such will enter the kingdom (Matthew 5:3). The narration of the event is also done in such a way as to contrast the grace of God with the faithlessness of his people and thus to transform sin into guilt, or betrayal of relationship. People in any variety of circumstances can rehearse the formative event and deduce from it a word of God for their own situation.

In other words, the event-centered mode of God's revelation cannot be systematized, for it includes both the confessional recital of God's activity and the inferences and deductions which a worshipping community draws from it in the variety of historical situations in which it finds itself. This to the present writer is the primary nature and substance of biblical theology.[2] Only when this is treated, and some of the implications for theology spelled out, is it permissible to move on to other matters. Unless this is the case, we may not be clear with what we are dealing.

As a phenomenon the biblical manner of revealing truth has

[1] So Henry Corbin, *Man in Time. Papers from Eranos Yearbooks*, New York 1957, p.xv–xvi.
[2] The above paragraph is only slightly revised from my article, *The Theological Study of the Bible*, written for the forthcoming Interpreter's One-Volume Dictionary of the Bible.

frequently been contrasted in our time with the Greek mode,[1] which has provided the style of classic Christian theology. Such a style rests upon a view of reality as a permanent, rational structure which is not in perpetual movement as is the rush of human events. Here the basic categories for faith are nouns whose semantic 'field' have their reference in the unmoving rational structure. One seeks here the unchanging unities behind the world of change which can be expressed as abstractions, as universals which are related to one another by the processes of logic. Universals are not declined; they are not in historical movement; they are defined and related to one another as nouns and adjectives, chiefly by the copula 'is'. What happens in this atmosphere is illustrated by the noun 'faith'. In most instances in the New Testament it bears the same type of connotation as in the Old Testament; it is understood only in relation to a subject who is acting in such a manner as can be described as 'faithful', which in turn elicits 'faith' from the object of the action. In 1 Timothy 6, for example, this is the connotation in Chapter 6:11, while in verse 21 it is used as a noun for the 'Christian faith' as opposed to current apostasy. Two uses of the term will now be present in Christian theology and piety. Most vivid is the post-Reformation usage, 'confession of faith', which meant a statement of doctrine to receive intellectual assent, something which has little warrant in the biblical sense of reality and in the language appropriate to its elucidation.

III

A primary 'deduction' or assumption drawn from the Exodus-Conquest events was the conception of Israel as the 'chosen' people. This need not be elaborated here, though it is clear that the antiquity of the conception is not to be discovered by a study of the history of *baḥar* alone. The danger of erecting major historical con-

[1] Cf. for example T. Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (translated by J. L. Moreau; Philadelphia 1960). James Barr has attempted a critique of this book and other comparable literature in *The Semantics of Biblical Language* (Oxford 1961), a justified protest against all sorts of extreme statements in the field of biblical theology. Unfortunately, however, the book does little to advance the cause it seeks to serve because it timidly avoids a positive analysis of the problem it raises, using the screen of 'linguistics' as something to step behind when a positive statement is called for. Most unsatisfactory is his treatment of certain weak points in the Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (edited by Kittel and Friedrich), from which wide generalizations are suggested regarding all lexical attempts in biblical theology. Avoided was any positive discussion of why dictionaries are necessary and the role of words as the bearers of semantic 'fields' of meaning: e.g. such a term as *kabod Yahweh*.

structions on word study alone is nowhere more apparent than here.[1]

A more general 'deduction' from the creative events, presumably in the creative period, was that the knowledge of God is 'historical' knowledge. That is, God was given form in the people's minds by symbols and language drawn from human society. The age-old tension between natural and historical symbols, between theriomorphic and human-social forms by which the deity was known – this was thus solved. Anthropomorphic language was placed at the very center of religious understanding. Since human beings rarely, if ever, have direct, as distinct from mediated, knowledge of ultimate reality, anthropomorphism is faith's necessity, whereas for the polytheist the social image was engrafted upon a primary form derived from the natural world. Theologically, this means that for man there is no escape from history to an ideal realm of meaning behind or beyond history. The basic biblical mystery and its paradox is that God eternal appears within time with its ambiguities, but, is not thereby compromised. There is no metaphysics apart from history. Ontology may be implied, but faith is not ontologically grounded in the non-historical, in what is presumed to be beyond time, or in the 'myth of the eternal return.' Furthermore, the existentialist categories of life and death, existence or non-existence, and the anxieties attendant upon the threat of non-being – these cannot be placed at the center of attention, because they remain the prerogatives of God. The tree of life in the garden may once have played a larger role than it does now in the canonical version of Genesis. The center of attention now is the tree of knowledge of good and evil. Whatever its precise meaning, it focusses the problem of life in the will, in vocation and obedience now, in this world. 'For this commandment which I command you this day is not too hard for you, neither is it far off... But the word is very near you; it is in your

[1] So correctly James Barr, *l.c. Baḥar* begins to be used as a technical term which is then generalized. From personal names it is clear that Amorite religion had an idea of the election of individuals (e.g. the name *Yabharum*). In Israel its first technical religious use was in relation to David and to his dynasty. Then it was extended to priests, to Moses, and in Deuteronomy to the nation as a whole. Yet Israel as the specially formed and specially governed people of Yahweh is present in the earliest sources. Cf. George E. Mendenhall, *Election*, in Interpreter's Dictionary of the Bible, Volume II, New York 1962, p. 76–82; G. Ernest Wright, *Erwählung* I in: Religion in Geschichte und Gegenwart[3], Volume II, Columns 610–12 (though this article suffered some mutilation in translation); and *The Old Testament Against its Environment*, London and Chicago 1950, p. 46–54; K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels*, Giessen 1928; and Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem AT*, Zürich 1953.

mouth and in your heart, so that you can do it' (Deuteronomy 30:11-14).

The socio-historical symbols which mediate the knowledge of God were not chosen at random, nor from the depths of the collective unconscious after the fashion of C.J.Jung's archetypes. Instead, they were provided by the Mosaic covenant, which in turn was adapted from international suzerainty treaties of the Late Bronze Age.[1] This type of covenant conferred government upon Israel as well as identity. The 'people of Yahweh' meant vassalage to a Suzerain. That is, fundamental as *Heilsgeschichte* is to the Bible, there is much more here than events which are confessed as actions of God. Faith in God's saving actions, in God's election of Israel, was given form and structure in the Mosaic covenant, and the structure was political in nature. The following were among the results of this fact:

1. The divine to Israel was known in the guise of Emperor of the World. Israel's 'monotheism' was precisely the Suzerain's universal claims which relativized all other powers. The first commandment is to be understood in this background; the term 'henotheism' or even 'incipient' or 'implicit monotheism' cannot do justice to the conception. The adjustment of the One to the many was precisely by the suzerainty pattern, as opposed to the dominant use of the family, household and 'primitive democracy' patterns in polytheism.

2. The particular type of treaty-form employed is the only one which enabled the expression of something typically biblical: the tying together of the *Heilsgeschichte* with the obligations which were the Suzerain's prerogatives in the vassal treaty. Sin thus became more than violation of law; it was guilt, the betrayal of relationship initiated by the grace of the Suzerain. The direction of the Suzerain's action in freeing Israel from slavery had a powerful impact on the conception of 'righteousness' and on the special sensitivity in law and prophecy for the 'poor'.

3. Of special importance is the fact that Israel's religious vocabulary took form around and within these structuring conceptions.[2]

[1] See references in note 1 p. 377.
[2] The writer's article on *The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance*, Journal of Near Eastern Studies, Volume I (1942), p.404-444, needs to be revised now in this direction, for the context of what was there expressed can now be elaborated.

The religious language of Israel needs fresh and a fairly systematic examination from this standpoint. The attributes of God, for example, are nearly all terms deriving from relationship, and they are also used for the good man. A major exception is *naqam*, wrongly rendered in English as 'vengeance' when used of God. Since the term must frequently be rendered 'save' in pre-biblical literature, the modern pejorative connotations of the English word 'vengeance' do not apply, except when it is used of a bad man (e.g. Lamech, Genesis 4:24). *Naqam* properly is the sole prerogative of God because it refers to the Suzerain's action over against his subjects in his role as Judge. The Suzerain as Warrior will always act within his justice, so that even the literature of 'holy war' is filled with legal language, including especially *naqam*.

Ancient monarchs generally were viewed in a pastoral and paternal capacity as they ruled their people. Israel's Suzerain as Father and as Shepherd introduced special metaphors used to portray his relationship to his people in its benevolent and non-political aspects. Yet behind all was the picture of the world ruler whose work is to be seen in human affairs as the primary clue to their meaning and whose purpose gives history its direction. The Mosaic covenant furnished the Deuteronomic historian of Israel in the Promised Land (Deuteronomy – 2 Kings), and as well the Pre-Exilic prophets from Elijah to Jeremiah, the means whereby the history could be interpreted. Israel's tragic involvement in Aramean, Assyrian and Babylonian imperialisms was treated within the context of the Suzerain's *rib*, his legal case against his vassal for breach of the treaty. Israel was indicted, declared guilty and sentenced. The prophet was the official of the universal court who made known to Israel the news of the terrible decision. At this point the marriage and whoredom language was introduced as a dramatic means of exposing the intimacy of Israel's relationship to her Lord, and also her radical estrangement from him.

In my own thinking, then, the nature of Israel's religious language, its inner consistency, the ideals and values it emphasized, the type of 'truth' which it found all important – this is a basic investigation into the structure of Israel's faith that belongs with the very heart of Old Testament theology.

4. It is not altogether clear precisely how the Mosaic covenant and the Jerusalemite theology of the Davidic monarchy were adjusted

to one another. It is clear, however, that in Exilic and Post-Exilic religious expression, it was the covenant with David that now gave ground to hope and was deemed centrally important (e.g. P's 'everlasting covenant' with Abraham reflecting the Davidic, to some extent Ezekiel, Haggai, Zechariah and especially the Chronicler). With Ezra the older forms of the Mosaic covenant ceased to exist and the conception was transformed by means of fresh interpretations and the establishment of the Pentateuch as constitutional law. These developments each had its effect on the religious language used to express the fresh understandings of the meaning of the past.

The attempt to analyze Israel's language, its semantic consistency, background and connotation, concludes the first section of my own analysis of Old Testament theology. The Creative Activity of God forms the second part; the judgmental and eschatological interpretation of God's historical action is the third part, while the worship and service of God concludes this particular attempt to handle the subject. While attempting to do full justice to the historical dimensions of Israel's faith, and to what is important in *Heilsgeschichte*, this approach nevertheless attempts to analyze the theological significance and particularity of Israel in the world of peoples and religions, while it also seeks to analyze the forms and structures of the faith, which form the setting in which the theological language developed. It appears to this writer that these are all proper concerns of Old Testament theology which the chief approaches thus far made have by no means exhausted where the particular issues here stressed have been faced at all.

Cambridge (Mass.) G. ERNEST WRIGHT

DER MENSCH UND SEINE HOFFNUNG NACH DEN AUSSAGEN DES ALTEN TESTAMENTES[1]

Unsere Zeit ist hellhörig geworden für das Wort 'Hoffnung'. Wer Hoffnung hat, der hat Zukunft, in die er stürmisch auszuschreiten wagt. Wer aber die Zukunft gewinnt, der ist der Sieger, der schließlich die Palme in Händen hält. Ernst Bloch hat es in seinem großen Werk *Das Prinzip Hoffnung* unternommen, den Menschen in seiner eigentlichen Wahrheit als den Menschen der Hoffnung zu deuten, der 'noch überall in der Vorgeschichte lebt' und der eigentlichen Schaffung der Welt erst entgegengeht. In der marxistischen Lehre, die den arbeitenden, schaffenden, die Gegebenheiten umbildenden und überholenden Menschen verkündet, sieht er diesen Prozeß voll erkannt. Hier, wo der Mensch ohne Entäußerung und Entfremdung das Seine in realer Demokratie begründet, entsteht (so lauten die letzten Sätze seines großen Werkes) in der Welt etwas, 'das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat'.

Der christliche Glaube ist heute ohne Zweifel von dieser stürmischen Frage, die nicht nur in dem Buch eines Denkers, sondern in den revolutionären Eruptionen unserer Tage lebt, erneut gefordert (um es mit den Worten des 1. Petrusbriefes zu formulieren), Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in ihm ist.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, diese umfassende Frage, die mehr ist als eine akademische Frage, zu beantworten. Wohl aber soll jetzt danach gefragt werden, was denn das Alte Testament, die erste Hälfte der christlichen Bibel, zur Frage nach dem Menschen und seiner Hoffnung zu sagen hat.

Das Alte Testament erzählt in dem Buch, das die hebräische Bibel nach dem ersten Wort 'Im Anfang' nennt, der griechische Übersetzer als Genesis, 'Werden' bezeichnet hat und das wir als das 1. Buch Mose zu bezeichnen gewöhnt sind, von der anfänglichen Entstehung von Welt und Mensch. Es liegt nahe, mit der Frage nach dem Menschen zunächst in dieses Buch hineinzuschauen. Wenn Ernst Bloch auf der eben zitierten letzten Seite seines Buches

[1] Mit diesen Ausführungen eines Zürcher akademischen Aulavortrages, der am 2. Juli 1965 im Rahmen der 25-Jahrfeier der Zürcher Reformierten Studentenhäuser gehalten worden ist, möchte der Verfasser seinen Fachkollegen und Freund Th. C. Vriezen, der sich 1953 in der Theologischen Literaturzeitung über 'Die Hoffnung im Alten Testament' geäußert hat, zu seinem 25-jährigen Dozentenjubiläum grüßen.

im Blick auf Mensch und Welt formuliert: 'Die wirkliche Genesis (d.h. die wahre Entstehung der Welt) ist nicht am Anfang, sondern am Ende', so erhebt sich dabei die Frage: Weiß auch das biblische Reden vom Anfang von Welt und Mensch etwas von einem Hinausweisen aus dem Vergangenen in Zukunft und von der 'Genesis am Ende'?

Die alttestamentliche Forschung der letzten 200 Jahre hat uns deutlich gemacht, daß in dem biblischen Bericht vom Anfang zwei ganz verschieden gehaltene, Welt und Mensch von verschiedener Seite her anleuchtende Erzählungen verwoben sind. Die große, vom Siebentagewerk erzählende Eingangsgeschichte von Welt und Mensch in Gen 1 stammt aus der Hand eines priesterlichen Erzählers, der mit einem unverkennbaren Sinn für Architektonik den Menschen und seine Welt von den Elementen her erbaut werden läßt. Im Werk des sechsten und letzten Arbeitstages schafft Gott den Menschen und stellt ihn nicht nur wie die Tiere von Luft und Meer unter das Segenswort, fruchtbar zu sein und sich zu mehren, sondern darüber hinaus unter den Auftrag, sich die Kreatur dienstbar zu machen und über sie zu herrschen. In diesem königlichen, dem Menschen aufgetragenen Geschäft, das, wie wir heute vor Augen haben, sich in ungeahnter Weise über die bloße Dienstbarmachung der Tierwelt hinaus weiten sollte, indem der Mensch sich auch die verborgensten Kräfte der Natur nutzbar zu machen wußte, erfüllt der Mensch erst ganz, was er ist. Muß man nicht hier von dem entscheidenden Entwurf der Erwartung für den Menschen sprechen, dem Weg zur Selbsteinlösung seiner wahren Menschlichkeit?

Wer aber den Kreis so schließen und feststellen möchte, Gen 1 führe in seiner Hoffnungsschau auf das Bild eines Menschen, der in kräftiger Mehrung seiner Zahl sich schließlich die vor ihm geschaffene Welt zu Füßen zu legen versteht und so seine eigentliche Genesis in der Zukunft erreicht, der hätte allerdings einen wesentlichen Zug dieser Eingangsschilderung übersehen. Die Schöpfungswoche, von der in dieser Geschichte berichtet wird, endet nicht beim letzten Arbeitstag (die Kapiteleinteilung, die den Anfang von Gen 2 von Gen 1 abtrennt, führt darin irre) – die Schöpfungswoche hat ihr Ziel in dem siebten Tag, an dem Gott ruht und der durch dieses Ruhen Gottes zu einem eigentümlich erfüllten, aus allem übrigen herausgehobenen Tag wird. 'Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn', sagt Gen 2:3 von diesem Tag. Gesegnet hat Gott

nach Gen 1 auch Tier und Mensch, geheiligt hat er im ganzen Anfangsbericht nur diesen besonderen Tag, an dem offensichtlich alles geschäftige Treiben zurücktritt vor der erhabenen Ruhe des Schöpfers, die allein mehr vor Augen steht. Soll vom Ziel und der verborgenen Zuordnung der Welt, die in sechs Arbeitstagen geschaffen worden ist, und damit auch des Menschen geredet werden, so darf diese Zuordnung nicht übersehen werden. Der Mensch, das höchste der Werktagswerke Gottes, ist mit seinem hohen Auftrag einer Welt zugeordnet, in der Gott sein Heiliges begründet hat – den Ort, dem auch der Mensch nur anbetend wird nahen dürfen. So wird man nach der Meinung des priesterlichen Erzählers vom Ziel des Menschen kaum unter Absehen von diesem Ziel, auf das hin die ganze Kreatur angelegt ist, reden können.

Allerdings fällt nun auf, daß von einer Zuordnung des Heiligen zum Menschen, d.h. einer klaren Beziehung des Menschen zu diesem geheiligten Ruhetag Gottes, in dieser Anfangsgeschichte gar nichts gesagt wird. Wir müssen, um das voll zu verstehen, dem Bericht des priesterlichen Erzählers weiter folgen. Er weiß in der Folge zunächst von einem unheimlichen Zerbrechen der guten Schöpfung Gottes zu berichten. Die geschaffene Welt bleibt nicht in der uranfänglichen Güte von Gen 1, wo von den Werken Gottes in fast monotoner Wiederholung festgestellt wird: 'Und Gott sah, daß es gut war'. 'Die Erde ward verderbt vor Gott, und voll ward die Erde von Gewalttat', sagt der priesterliche Erzähler in 6:11. Die große Flut, in der die im Schöpfungsvorgang über das Firmament zurückgebannten Wasser sich wieder auf die Erde ergießen und den Kosmos erneut ins Chaos – in jenen Vorschöpfungszustand, in dem die Erde wüst und leer war – zurückzustürzen drohen, ist Gottes heilige Antwort. Aber dann rettet Gott selber die bedrohte Welt, weil er Noahs gedenkt, der vor ihm recht ist, doch wieder vor diesem Tod. Er richtet den Bund mit ihr auf, den er durch seinen in die Wolken weggehängten Kriegsbogen (den Regenbogen) bekräftigt, und schenkt auch dieser Welt, die als eine Welt der Gewalttat dunklere Züge bekommen hat, das Leben. Das Wort 'Hoffnung' fällt in diesem 9. Kapitel der Genesis nicht, aber es ist die Aussage dieses Kapitels, daß der Mensch dann, wenn er im aufziehenden Gewitter den Bogen Gottes am Himmel glänzen sieht, über diesem Zeichen Verheißung hören und auf Zukunft für seine bedrohte Welt hoffen darf.

Dann erzählt der Priester weiter von dem Einzelnen, Abraham,

den Gott aus der inzwischen reich verzweigten Menschheit herausholt, ihn sein Leben lang zum Fremdling in seiner Umgebung macht, ihn im 'Lande der Fremdlingschaft' (dieser Terminus wird vom Priester geprägt) wandern läßt, aber ihm durch sein Wort Zukunft verheißt: Nachkommenschaft in der Fülle eines ganzen Volkes, das ein eigenes Land und vor allem das Privileg, Gott zu seinem Gotte zu haben, erhalten soll. So ist es in Gen 17 zu hören. In der Geschichte von Abraham nun beginnt das Element der göttlichen Verheißung, die von des Menschen Hoffnung beantwortet werden will, eine ganze Epoche – die Epoche eines in besonderer Weise herausgerufenen Menschen – zu beherrschen. Ich muß in diesem Zusammenhang noch auf das Kapitel 23 hinweisen, einen scheinbar ganz profan ohne jeden näheren Bezug zu Gott erzählten Bericht über einen Kaufhandel Abrahams mit den Bewohnern des Landes. Wenn hier der sonst sehr erzählungskarge Priester überraschend ausführlich berichtet, wie Abraham sich im Lande, in dem er Fremdling ist, über dem aber kommende Verheißung steht, gerade nur ein Grundstück für ein Grab erwirbt, um seine Frau hineinzubetten, und wenn dann in den späteren Erzählungsstücken von ihm, seinem Sohn und seinem Enkel sorgfältig festgehalten wird, daß auch sie in diesem Land in dieses Grab gebettet werden, so ist hier eigentümlich verschlüsselt von der Gültigkeit der Hoffnung selbst über dem Grab eines Menschen geredet, einem Land der Hoffnung, in das hinein sich der Tote betten läßt, weil diese Hoffnung auch im Tode zu ihm gehört.

Der Priester erzählt weiter von der Mosezeit, in der Abrahams Nachkommen Volk werden, in der sie aus Ägypten, dem Ort der Knechtschaft heraus, dem Land, über dem die Verheißung steht, entgegengeführt werden und in der vor allem nun wahr wird, daß Gott dieses Volkes Gott ist. Das wird schon in der Wüste am Berg Sinai, wo das Volk lange Zeit lagert und sein Gott ihm in Wolke und Wetter erscheint und mit Mose redet, volle Wirklichkeit. In der Errichtung des heiligen Zeltes durch Mose – des Ortes, an dem das Volk seines Gottes Nähe erfährt – kommt die Verheißung, daß Gott der Gott der Nachkommen Abrahams sein wolle, zu ihrer Erfüllung. Und hier geschieht es nun, daß diesem Volke der Sabbat, das besondere Heilige Gottes, kundgemacht und als besonderes Gut übergeben wird. In Ex 31 : 12ff ist es nun ausdrücklich angeordnet: 'Haltet nur ja meine Ruhetage (Sabbate)! Denn das ist ein Zeichen zwischen mir und euch von Geschlecht zu Geschlecht, damit man

weiß, daß ich, Jahwe, es bin, der euch heiligt'. Man wird diesem ganzen priesterlichen Bericht, von dem in der wissenschaftlichen Diskussion offengeblieben ist, wo genau er dann endet, auf keinen Fall gerecht, wenn man ihn nur als Bericht über abgeschlossene alte Historie versteht, über der sich die Akten schließen lassen. Der Bericht will darüber hinaus aufdecken, wohin des alttestamentlichen Menschen Warten sich ausrichten soll. In der Mitte dieses Wartens steht für ihn die Gegenwart Gottes bei seinem Volke und im Zusammenhang damit das Teilbekommen an dem heiligen Gut des Ruhetages Gottes. Dahin ist diese ganze Geschichte gespannt.

Der andere, zweifellos ältere, von uns als Jahwist bezeichnete Erzähler hat die ersten Anfänge ungleich knapper gestaltet. Er berichtet in Gen 2:4ff, wie in einer Urwüste Wasser aufbricht, wie Gott aus dem befeuchteten Erdreich den Menschen bildet, ihm den herrlichen Garten übergibt, die Tiere schafft, die Frau zur Seite gibt. Aber all dieses eilt auf kürzestem Wege jener rätselhaften Geschichte zu, in welcher der Mensch das Paradies, das friedlich mühelose Leben und die Nähe zum Baum des Lebens verscherzt.

Nicht der Architektur des Weltbaues, sondern dem Menschen selber gilt hier von Anfang an alle Aufmerksamkeit. Sein Rätsel und seine Fragwürdigkeit stehen hier vor Augen, wie er nun draußen, fern vom Ort des Lebensbaumes, leben muß, im Schweiß seines Angesichtes sein Brot ißt, zur Erde bestimmt ist, aus der er genommen war, wie hier nun Frauen mit Schmerzen Kinder gebären, unwürdige Hörigkeit unter dem Manne erleiden, wie hier der Friede zwischen Mensch und Tier zerbricht – nicht nur der Friede zwischen Mensch und Schlange, so wie ja auch Hörigkeiten nicht nur zwischen Frau und Mann vorkommen. Von dieser Menschenwelt, in der das Rätsel des Brudermordes und die daraus ergehende unstete Flüchtigkeit von Menschen vorkommt (so ist es dann in der Kaingeschichte zu hören), in der Menschen sich sprachlich nicht mehr verstehen, auseinanderfahren und zum gemeinsamen Werk nicht mehr geschickt sind (das sagt die Erzählung vom Turmbau zu Babel), berichtet er in seinen Anfangsgeschichten. Hier redet er von einer, wenn schon das Wort nicht vorkommt, hoffnungslosen und zukunftslosen Welt.

Das Rätsel des zum Sterben bestimmten, in seiner Arbeit und seinem Unfrieden sich mühenden und der Hoffnung beraubten Menschen ist im Alten Testament nicht nur in diesen Anfangsgeschichten geschildert. Es tritt auch an anderen Stellen als Wirklich-

keit des Menschen heraus: in den Psalmen, in denen Menschen aus ihren Lebenswiderfahrnissen heraus schreien, am gewaltigsten wohl im Buche Hiob und, durch die nachdenkende Reflexion abgedämpft, im Buche des Predigers Salomo. 'Der Mensch, vom Weibe geboren, ist kurzen Lebens und voller Unruhe. Wie eine Blume geht er auf und welkt, schwindet dahin wie ein Schatten und hat nicht Bestand', so beginnt im 14. Kap. des Hiobbuches die Beschreibung des Menschen. Mit dem Baum wird dann dieser Mensch verglichen und dabei nun auch ausdrücklich das Wort Hoffnung gebraucht: 'Für den Baum gibt es Hoffnung (תקוה). Wird er umgehauen, er kann wieder treiben und seine Schosse hören nicht auf. Wenn seine Wurzel auch alt wird in der Erde und sein Stumpf im Staube erstirbt, vom Duft des Wassers schlägt er wieder aus und treibt Zweige wie ein frisches Reis. Der Mann aber stirbt und ist dahin, der Mensch verscheidet – und wo ist er?... Der Mensch entschläft und steht nicht wieder auf. Bis die Himmel vergehen, erwacht er nicht, wird nicht aufgeweckt aus seinem Schlafe'. Der Tod ist hier gesehen als die harte Grenze, vor der jedes Ausschauen nach Zukunft und jede Kraft der Hoffnung zerbricht. Kohelet kann ähnliches in nüchterner Formulierung feststellen. 'Wer noch zur Schar der Lebenden gehört, der hat noch etwas zu hoffen (בטחון); denn ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe. Die Lebenden wissen doch, daß sie sterben müssen, die Toten aber wissen gar nichts, sie haben auch keinen Lohn mehr; denn ihr Andenken ist vergessen' (9:4f).

Diesen todgezeichneten Menschen, über den das Buch Hiob in seinem Vergleich mit der Regenerationsfähigkeit des Baumes die Bemerkung 'hoffnungslos' setzt, zeichnet der Jahwist in den Eingangskapiteln der Genesis, zu denen wir nun wieder zurückkehren, unter Verwendung der Kategorie 'Fluch'. Der Mensch des Todes (Adam), der Unstetheit (Kain), ist der vom vom Fluch Gottes Geschlagene.

Aber der Jahwist bricht sein Erzählen an dieser Stelle nicht ab, sondern berichtet ganz wie sein priesterlicher Nachfahre von der nun anhebenden Geschichte Abrahams. Auch er berichtet von ihr als einer Geschichte voller Zukunft und hoffender Erwartung. Zwar wird man auch bei ihm vergeblich nach der Vokabel 'Hoffnung' suchen. Stattdessen rückt er dieses ganze Geschehen durch die Eingangsworte in Gen 12:1–3 in einer großartigen Präambel unter das Stichwort 'Segen'. Die Präambel enthält Befehl und Verheißung: 'Ziehe hinweg aus deinem Vaterlande und aus deiner Verwandt-

schaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen werde; so will ich dich zu einem großen Volke machen und dich segnen und deinen Namen groß machen, und du sollst ein Segen sein. Segnen will ich, die dich segnen, und wer dir flucht, den will ich verfluchen; und in deinem Namen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde'. Hatte es der Fluch, wie der Vergleich mit Hiob nahelegte, mit der Hoffnungslosigkeit zu tun, so nun die Verheißung des Segens offenbar mit der Hoffnung, die hier über einem Menschen, den Gott aus seiner ihn äußerlich sichernden Umwelt in eine gefährliche Ungesichertheit herauszureißen scheint, wie ein helles Licht aufgeht, das nicht nur ihm selber scheinen, sondern von ihm her allen Völkern der Erde sichtbar werden soll.

Unter diesem Zeichen des Hineingehens in eine Zukunft der Hoffnung steht nun auch alles Weitere, was der Jahwist aus der Väterzeit erzählt. Was immer er an Widerfahrnissen Abrahams, Isaaks, Jakobs und der um Joseph her handelnden Brüder berichtet – es steht alles im Gefälle eines Weges in verheißene Zukunft. Durch die immer wieder eingeblendeten Berichte über Erscheinungen Gottes, in denen dieser die Anfangszusage über Abraham und seinen Nachfahren neu bekräftigt, wie die Kaiser im Mittelalter die Freiheitsbriefe der schweizerischen Orte erneuert haben, wird das Wissen um diesen Weg in eine Zukunft und der lebendige Aufruf zur Hoffnung (mag diese Vokabel selber auch hier wieder fehlen) als die eigentliche Mitte dieser Geschichten lebendig gehalten.

Dieses Gefälle reißt auch hier mit dem Ende der Vätergeschichte zu Ende des ersten Mosebuches nicht ab. Es setzt sich in die Folgezeit, die mit einem neuen großen Erzählbogen im zweiten Mosebuch beginnt, fort. Wieder fängt es bei diesem zweiten Erzählbogen ganz unten in der Tiefe an – diesmal nicht in der Tiefe der unter dem Fluche stehenden Menschheit, sondern in der Tiefe des in der Fronknechtschaft sitzenden Volkes. Da hinein ergeht der Ruf zu kommender Freiheit. Erneut wird zu einem Auszug aufgerufen. Erneut geht es zunächst in scheinbare Gefährdung hinein – von den Fleischtöpfen Ägyptens weg in die Kargheit der Wüste. Über allem aber steht die Verheißung des Landes, da Milch und Honig fließt. Zukunft, gesegnete, volle Zukunft.

Auch beim Jahwisten ist die Frage in der wissenschaftlichen Diskussion noch nicht zur Ruhe gekommen, wo sein Erzählwerk ursprünglich geendet hat. Die Erzählung vom Führer des Auszugs

endet hier mit dem eindrücklichen Bild des alten Mose, der von einem Berg im Ostjordanland aus die Blicke hinübergehen läßt in das Land, das er selber nicht mehr betreten soll. Wieder ist hier ein Grab eingebettet in die Erwartung der großen Zukunft. An dieser Stelle, das mag in Klammern noch beigefügt werden, ist dann auch die große deuteronomische Gesetzgebung des 5. Mosebuches eingefügt worden – ein eigenartiger, ganz in der Hoffnung auf das kommende Geschenk des Landes hin ausgerichteter futurischer Gesetzerlaß, von dem hier, wo wir daran sind, den erzählenden Aussagen des Jahwisten zu folgen, nicht weiter die Rede sein kann. Hat dann der Jahwist noch die Eroberung des Landes unter Josua berichtet und sein Werk damit beschlossen? Die Frage nach dem Schluß des jahwistischen Erzählungswerkes ist nicht mit Sicherheit zu beantworten. Dagegen ist neuerdings wieder mit erwägenswerten Argumenten die These vertreten und im einzelnen belegt worden, daß die jahwistische Geschichtserzählung aus der hohen davidischen Reichszeit heraus verfaßt sei und auch gerade die Präambel in Gen 12:1–3, die vom kommenden völkerweiten Segen redet, diese Zeit völkerweiter Israelgeschichte vor Augen habe. Heißt das dann, daß die Erzählung des Jahwisten nach Meinung des Erzählers nur Bericht über vergangene Historie ist? Ich glaube nicht, daß man ihr damit gerecht wird. Auch für den Jahwisten ist sein Reden von der Hoffnungs- und Verheißungszeit keineswegs nur ein Reden von abgetaner Vergangenheit. Es bleibt auch bei ihm in jedem Falle ein Überschuß, ein Stück Offenheit auf Kommendes, sich weiter Eröffnendes, Verkündigung von Hoffnung, die auch über dem Israel großer politischer Erfüllungszeit in den Tagen Davids als große Hoffnung steht.

Es dürfte angebracht sein, hier nun kurz einzuhalten und die Frage zu bedenken, woher diese eigenartige Hoffnungsstruktur des Kernstückes alttestamentlicher Erzählung in den Mosebüchern stammt. Ist sie aus einer Grunderwägung über das Wesen der Menschennatur erwachsen – etwa aus jenem anfänglichen Auftrag in Gen 1, der den Menschen zur Herrschaft über die niedere Kreatur bestimmte? Ist das hoffende Vorandrängen der biblischen Erzählung aus dem Überschwang des die Welt erobernden Herrenmenschentums heraus zu verstehen, das davon überzeugt ist, daß es in der Kraft der ihm verliehenen Begabung seiner großen Zukunft entgegengeht? Schon die priesterliche Gestalt des Schöpfungsberichtes schien uns eine solche Deutung zu verwehren. War doch

schon dort zu erkennen, daß nicht ein Optimismus der Menschenbeurteilung das Ganze regierte, sondern die Hinwendung zu dem Herrn, der in seinem Ruhen am Sabbat über dem gesegneten Menschentum sein Heiliges wirklich werden ließ. Und erst recht ist uns diese Deutung vom jahwistischen Bericht her verboten, der die Geschichte des hoffenden Ausschreitens auf Zukunft hin auf dem Hintergrund der Absage an des Menschen eigene Möglichkeiten schilderte. Des Menschen Eigenes ist Tod und Hoffnungslosigkeit.

Hoffnung, Zukunft ist da sichtbar geworden, wo diesem Menschen sein Herr begegnete, der ihn aus seinem Eigenen herausrief – der Herr, der da, wo das Alte Testament seine Majestät am vollsten aussagen will, als der König bezeichnet wird. Aber damit haben wir die eben gestellte Frage anscheinend nur etwas weiter hinausgeschoben. Wir werden hier gedrängt sein, weiter zu fragen: Inwiefern kann denn das Wissen um einen König Mutterboden menschlicher Hoffnung werden?

Die alttestamentliche Wissenschaft hat die Rede von Jahwe als dem König zunächst vor allem von der altorientalischen Umwelt her zu verstehen gesucht, wo das Königtum des Gottes aus der Naturmythologie heraus als Herrentum des Mächtigen in Analogie zu den Mächten, die in der Natur begegnen, verstanden werden will. In seinem schönen Oxforder Vortrag hat V. Maag demgegenüber sichtbar gemacht, daß im alttestamentlichen Königtum Gottes als sein Spezificum das Führertum Gottes zu erkennen ist, das, nach seiner Herkunft befragt, auf das nomadische Erbe Israels zurückweist. Gott ist nicht einfach der Mächtige. Er ist der Führer auf dem Wege durch die Wüste. Das gleiche läßt sich auch von der formgeschichtlichen Analyse des Pentateuchs her beleuchten. Wenn G. von Rad sichtbar gemacht hat, daß in der Pentateucherzählung als deren eigentlicher Kristallisationskern das Bekenntnis zu dem Gott steckt, der Israel aus Ägypten geführt hat, dann ist auch darin auf die Begegnung gewiesen, in der Israel seinen Herrn als den aus Gebundenheit zur Freiheit führenden erfahren hat. Unter diesem Bekenntnis ist im Alten Testament Wissen um Zukunft, um Weg, um Berufung zur Hoffnung erwachsen. Nicht die ruhende Majestät des ewig Thronenden, vor welcher die vergehende Kreatur sich findet, steht am Anfang des Glaubens Israels an seinen Gott, sondern die Erfahrung des Rufes, das Wissen um Weg und verheißene Zukunft, die über dem vergehenden Menschen steht. So wird Harren, Warten, Ausschauen auf den Herrn und Wanderung

die Wurzel menschlicher Hoffnung sein. Man weiß im alttestamentlichen Glauben von einem sein Volk auf dem Wege führenden König und nicht nur von einer zeitlos der vergänglichen Kreatur entgegengesetzten Majestät.

Die Rede vom Ruf des Königs auf einen Weg führt aber noch in einen anderen Bereich der alttestamentlichen Hoffnungsaussage. Die Begegnung mit dem königlichen Herrn, der da kommt und zum Kommen ruft, entreißt den Menschen in einer doppelten Weise der Verschlossenheit in sein Eigenes. Dieser Herr beansprucht mit großer Ausschließlichkeit, der alleinige Führer auf dem Wege zu sein. Zugleich aber schließt er den Menschen, den er seiner Eigenmächtigkeit entreißt, für den anderen Menschen neben ihm auf. Schon die jahwistische Urgeschichte macht dieses Doppelte sichtbar. Der Mensch soll nicht gleich Adam ungehorsam die Frucht pflücken, die ihm Gott verwehrt hat, um auf diesem Wege eigenmächtig zum Wissen oder gar zum Leben zu gelangen. Auch soll er den Bruder neben sich gelten lassen und nicht wie Kain die Hand dazu erheben, diesen dann, wenn Gott ihm mehr Gunst zu gewähren scheint, als lästige Störung totzuschlagen. Ganz voll entfaltet sich dieser herrisch-königliche Wille des Königs dann da, wo Gott sich sein Volk Israel, das er aus Ägypten freigemacht hat, auf seinen Weg beruft. 'Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Knechtshaus Ägypten herausgeführt hat – du sollst keine anderen Götter neben mir haben', lautet der Fundamentalsatz der Ordnung, unter der Gott sein Volk führt und ihm Zukunft gibt. Und dazu treten unmittelbar die weiteren Gebote des Dekalogs, die dem Nächsten seinen Lebensraum schaffen und es verwehren, diesen zu töten, in seine Ehe einzubrechen oder ihn zu bestehlen.

Die Begegnung mit dem Gott, der auf dem Wege führt, ist die Begegnung mit dem Heiligen – nicht nur mit dem neutrisch Heiligen, das im Sabbat, dem Reservatum Gottes, sichtbar geworden war, sondern Begegnung mit dem persönlichen Heiligen. Kann man aber (diese nachdenkliche Frage wird sich hier unweigerlich stellen) von dieser Begegnung so einfach als von einem Geschehen voller Hoffnung und Zukunft reden? Ist diese Begegnung nicht ein Abenteuer voller Gefahren? Das Alte Testament weiß in der Tat auch von diesem Abenteuer voller Gefahren. Es muß hier noch ein Wort über die alttestamentliche Schriftprophetie gesagt werden, welche die tiefe Bedrohtheit aller menschlichen Hoffnung, die ja aus der Begegnung mit dem Heiligen lebt, noch radikaler sichtbar macht.

In den großen Propheten sind Männer der Unruhe in Israel aufgestanden. Nicht Männer der Unruhe um der Unruhe selber willen, die Bewegung um der Bewegung, Revolution um der Revolution willen machen wollten. Wohl aber waren ihnen die Augen dafür aufgegangen, wie der Gott des Weges, der Führung in Zukunft, der zugleich der Heilige ist, in ihren Tagen dem Volk, mit dem er es im besonderen zu tun haben wollte, zur tödlichen Gefahr wurde. Jesaja berichtet vom Anfang seines Amtes, wie er ganz persönlich in den tötenden Strahlenkreis des Heiligen hineingeraten ist und seine Gefährlichkeit erfahren hat. Was das 6. Kapitel des Jesajabuches berichtet, ist wohl im Tempel in Jerusalem geschehen. Unversehens ist Jesaja von der Gegenwart des Heiligen überfallen worden, er hat den Gesang der Seraphen, die im Psalmstil das Dreimalheilig sangen, gehört, das Beben der Erde gespürt und sich vom erstickenden Rauch bedrängt gefühlt, so daß er in die Worte ausbrach: 'Weh mir, ich vergehe, denn ich bin ein Mensch unreiner Lippen und wohne unter einem Volk unreiner Lippen, denn meine Augen haben den König, Jahwe der Heerscharen, geschaut.' Hier bricht es auf, daß in der Begegnung mit dem König, dem Heiligen, der Mensch und seine Zukunft tief gefährdet sind.

Diese Erkenntnis bricht dann in der prophetischen Verkündigung an das Volk offen heraus. Wenn bei Amos die harte Verkündigung 'Das Ende ist gekommen' hörbar wird, – eine Verkündigung, die in Ez 7 den Text einer ganzen Redeeinheit, die das Kommen des Tages Jahwes schildert, bildet, und die später in der Priesterschrift als Wort der Ankündigung der großen Flut, die Himmel und Erde ins Chaos zurückzustürzen droht, auftritt, dann ist hier vom Ende aller Hoffnung geredet. Die innere Unmöglichkeit eines Anrechtes auf Hoffnung wird im Laufe der prophetische Verkündigung immer unerbittlicher laut. 'Vermag wohl ein Mohr seine Haut zu ändern oder ein Panther seine Flecken? Dann freilich könnt auch ihr Gutes tun, die ihr des Bösen gewöhnt seid', kann Jeremia sagen (13:23). Am härtesten hat es Ezechiel im Blick auf die Gesamtgeschichte Israels formuliert, daß die Sache für das Volk, das der Begegnung Gottes gewürdigt ist, hoffnungslos steht. Hatte noch Hosea im Gegensatz zur dunklen Gegenwart an die helle Zeit der ersten Liebe erinnert und Jeremia sich Hosea darin angeschlossen, so zeichnen die großen Geschichtskapitel Ezechiels die Geschichte Israels als eine Geschichte, die schon in den Wurzeln, schon da, wo das Volk noch in seiner ägyptischen Unfreiheit sitzt, eine Geschichte

der Untreue und des Abfalles ist, die nur in hoffnungslosem Gericht enden kann. Wie soll angesichts solcher Art des Menschen Hoffnung aus der Begegnung mit dem Heiligen erwachsen können? Die Klagerufe des schließlich politisch vernichteten Volkes, die Ezechiel zitiert, können nur Rufe tiefster Hoffnungslosigkeit sein. 'Unsere Verfehlungen und unsere Sünden lasten auf uns, und wir vergehen darin; wie könnten wir da leben!' (Ez 33:10) oder an anderer Stelle unter ausdrücklicher Verwendung des Begriffes der Hoffnung: 'Verdorrt sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, wir sind verloren' (37:11). So sieht es aus um die eigene Hoffnungsmöglichkeit des Menschen, der dem Heiligen begegnet.

Und dann sind es doch gerade die Propheten, die über dieser qualifizierten Hoffnungslosigkeit ihres Volkes, das in der Begegnung mit dem Heiligen nicht nur in verborgener Innerlichkeit, sondern auch in seiner ganzen politischen Existenz zerbricht, die Botschaft von Zukunft und Hoffnung lautwerden lassen und darin die Verkündigung von dem Gott, der in Zukunft führt, lebendig erhalten. In einem Brief Jeremias an die Exulanten kann dieser es den in der Ferne Verlorenen verkündigen: 'Ich weiß, was für Gedanken ich über euch hege..., Gedanken zum Heil und nicht zum Unheil, euch eine Zukunft und Hoffnung zu gewähren' (29:11).

Es ist wichtig, die Struktur dieser Hoffnungsaussage, die im einzelnen bei den Propheten sehr verschiedene Brechungen erfährt, richtig zu erkennen. Die Zukunft, von der die Propheten reden, ist eine Zukunft, die allein in der freien neuen Zuwendung des Königs gründet, der sein Volk erneut aus dem Tode ruft (Ez 37:1ff; 20:32ff). Dieser bleibt dabei allezeit der Heilige, der will, daß sein heiliger Wille geschehe. Das heißt, daß es keine Zukunft sein kann, in welcher Einzelne sich still einer tröstlichen Privaterlösung werden freuen können. Es wird eine Zukunft sein, in der Gottes Recht in der Welt zur Geltung kommen muß. In zweierlei Weise bringen die Propheten dieses zum Ausdruck: Einmal so, daß sie die neuen, reinen Ordnungen und Institutionen der von Gott geschenkten Zukunft enthüllen. Bei Jesaja ist es in 1:26 der Ausblick auf die neue Stadt. 'Ich will dir wieder Richter geben wie vor alters und Ratsherren wie vorzeiten. Alsdann wird man dich nennen: Rechtsburg, treue Stadt'. In Jes 2:2ff dagegen, aus wessen Hand auch immer dieses Wort stammen mag, wird der Blick auf das völkerpolitische Geschehen gerichtet. 'Und es wird geschehen in den letzten Tagen, da wird der Berg mit dem Hause Jahwes festgegründet stehen an

der Spitze der Berge und die Hügel überragen; und alle Völker werden zu ihm hinströmen, und viele Nationen werden sich aufmachen und sprechen: Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berge Jahwes, zu dem Haus des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird die Weisung ausgehen und das Wort Jahwes von Jerusalem. Und er wird Recht sprechen zwischen den Völkern und Weisung geben vielen Nationen; und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Rebmessern. Kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, und sie werden den Krieg nicht mehr lernen.' Das ist die prophetische Hoffnung auf den Gott des Weges, der Weisung erteilen und unter dessen Weisung weltweiter Friede werden wird. Bei dem Priesterpropheten Ezechiel wiederum steht unter stärkerem Zurücktreten der geschichtlichen Bewegung das Wissen um die heilige Mitte der Welt, das neue Heiligtum, in dem Gott gegenwärtig sein und den rechten Dienst erfahren wird, im Zentrum. Von dieser Mitte her, so schildert es Ez 47 in einem großartigen Bild, wird der gesundmachende Strom in das Umland, das von aller Krankheit geheilt werden soll, hinausströmen.

Hart neben diesen gegenständlichen großen Aussagen stehen aber Zusagen, die es ganz mit dem Menschen und seiner inneren Umkehr zu tun haben. Jeremia 31:31ff reden von dem neuen Bunde, den Gott schließt, der im Unterschied zum alten Bund beim Auszug aus Ägypten dadurch gekennzeichnet sein wird, daß Gott selber sein Werk am Herz des Menschen tut: 'Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben; ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. Da wird keiner mehr den anderen, keiner seinen Bruder belehren und sprechen: Erkennt Jahwe!, sondern sie werden mich alle erkennen, klein und groß.' Bei Ezechiel, der eben noch ganz gegenständlich von der Institution des neuen Tempeldienstes geredet hatte, ist zu hören: 'Ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus eurem Leibe herausnehmen und euch ein fleischernes Herz geben' (36:26). Es ist ebenso falsch, bei den ersterwähnten Aussagen von einem Objektivismus bloß äußerlicher Zukunftsutopien zu reden, wie bei den letzten Aussagen von einer Flucht in innerliche Herzenserwartungen. Beides ist unlöslich verbunden: Das neue Volk in den Ordnungen göttlicher Gerechtigkeit und das neue Herz. Beides aber ist gesehen als Frucht göttlicher Tat. Wenn Ez 37:1ff die Hoffnung des Volkes in dem unerhörten vi-

sionären Bilde der Erweckung völlig verdorrter Totengebeine, die auf dem Felde herumliegen, zu neuem Leben schildert, dann wird unüberhörbar deutlich, daß alle Hoffnung allein auf den Gott gerichtet ist, der wie in jener Geschichte am Anfang der Bibel den lebendigen Menschen aus totem Erdreich schafft. Es ist von da aus auch nicht mehr verwunderlich, daß die Erwartung in der Folge ganz voll nach dem neuen Himmel und der neuen Erde ausschaut, der in der Zukunft geschehenden neuen Erschaffung der Welt, die in Ernst Blochs Formulierungen ihr eigentümlich säkularisiertes Echo gefunden hat.

Die Propheten haben ohne Zweifel das radikalste Wort zur Hoffnung des Menschen und der Welt gesprochen. Auf dieser Wurzel des Glaubens an die gewisse Verheißung des in Zukunft führenden, sein Reich verheißenden Königs ist auch die Apokalyptik etwa des Buches Daniel erwachsen, in welcher der Glaube harrend nach Erlösung ausschaut und Gestalten wie die drei Männer im Feuerofen oder Daniel in der Löwengrube eindrückliche Bilder dieses gehorsamen Harrens auf die göttliche Erlösung mitten in aller Feuerhitze sind.

Es ist dabei wichtig zu sehen, wie das alttestamentliche Gottesvolk solches nicht bloß in utopischen Bildern vor sich hinmalt, sondern wie es selber durch alle Phasen der Hoffnungslosigkeit und scheinbar vollkommener geschichtlicher Verlorenheit, durch das babylonische Exil, durch die makkabäische Notzeit in solcher Erwartung neuer Zukunft und im Entschluß zu neuem Gehorsam hindurchgegangen und wider alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit am Leben geblieben ist. Ist es Zufall, daß noch der säkulare Staat Israel, der doch im verborgenen von den Wurzeln der alttestamentlichen Zusagen lebt, seine Nationalhymne unter das Stichwort תקוה 'Hoffnung' gesetzt hat?

Die Struktur der alttestamentlichen Hoffnungsaussage dürfte in alledem klargeworden sein. Das Alte Testament weiß nichts von einem 'Prinzip Hoffnung', das dem Menschen eingeschaffen ist, nichts von einem menschlichen Existential 'Hoffnung'. Es weiß von Hoffnung auf Grund seiner Begegnung mit dem führenden, rufenden Gott, der dem durch das Existential 'Hoffnungslosigkeit' zu kennzeichnenden Menschen in dieser Begegnung Zukunft verheißt. Von daher sind dann auch die vielen alttestamentlichen Aussagen, etwa in den Psalmen, von denen hier nicht weiter geredet werden soll, die ausdrücklich von Hoffnung reden, in ihrer letzten Ausrich-

tung zu verstehen. So kann Jahwe selber denn in einer wohl kultisch geprägten Formel, die sich zweimal bei Jeremia findet, geradezu als die Hoffnung Israels (der, auf den Israel wartet), bezeichnet werden (14:8; 17:13, vgl. 50:7). Ungleich häufiger sind die verbalen Formulierungen, die in den Psalmen vom Warten auf Jahwe reden.

Diese Zuversichtlichkeit des Hoffens und des Hineinschreitens in eine Zukunft des Lebens ist umso auffälliger, als der alttestamentliche Glaube in der fast ausschließlichen Mehrheit seiner Aussagen nichts von einer welt- oder geschichtsbildlichen Abstützung dieses Glaubens in einer Lehre vom ewigen Leben kennt. Es ist, wie mich dünkt, von entscheidender Bedeutung, daß dann auch der neutestamentliche Glaube, in dem unter der Botschaft vom Auferstandenen die Rede vom ewigen Leben zuversichtlich gewagt wird, diese Grundstruktur biblischer Hoffnung nicht verleugnet und nicht etwa heimlich seine Abstützung in Weltbildlichem, etwa einem Leib-Seele-Dualismus, sieht. Die Botschaft vom Auferstandenen tritt erfüllend in die Rede des alttestamentlichen Glaubens hinein, der Zukunft und Hoffnung des Menschen nur von der Begegnung mit dem lebendigen, in die Zukunft führenden und darin Hoffnung erschließenden Gott erwartet.

Unter dieser Begegnung geht der biblische Glaube, bei allem Wissen um den Ruf im Heute, fröhlich in all seinen gehorsamen Entscheidungen und im Bauen an vollkommenerer Gerechtigkeit seiner Zukunft entgegen, der Schöpfung, die als Gottes Verheißung vor ihm liegt – der Genesis, die nicht am Anfang, sondern am Ende geschieht – jenem Ziel, für das ich nicht anstehen würde, die letzten Worte von Ernst Bloch zu gebrauchen, 'das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.'

Göttingen W. ZIMMERLI

CONTENTS